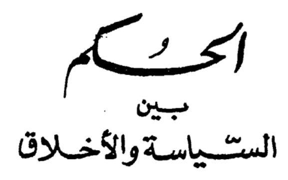
الحكم

بين السياسة والأخلاق

عبد الفتاح حسنين العدوى







الحكم بين السياسة والأخلاق

تأليف
عبد الفتاح حسنين العدوي



الهيئة المصرية العامة للكتاب
١٩٩٢

الاخراج الفنى : جرجس ممتاز

الغلاف : اسامة سـعيد

« مقـــدمة »

أعتقد أن الوقت قد حان لكى يراجع المفكرون العـــرب موقفهم من الفلسفة السياسية التى عانت من تجاهلهم لها ، وازورارهم عنها ، الشىء الكثير ، بحيث أن المتصفح للمكتبة العربية يهوله ما تقاسيه من فقر مدقع شديد فى هذا المجال الحيوى الهام ٠

ولست أعرف عن يقين أسباب ما لقيته وتلاقيه هـــذه الفلسفة من عزوف الكتاب العرب ، وصـــدوفهم عن وردها الثر الفياض ٠

وقد يقال ان الاستعمار الذى طال علينـــا ليله المدلهم المظلم قد بذل وســـعه للابقاء علينا فى قمقم فكرى بعينه ، ينال بالسوط كل من تسـول له نفســه المروق منه ، ولــو للحظة ، الى الآفاق الرحبة للفكر الطليق ٠

وقد يقال إن الفلسفة السياسية ، كعلم منظم مدروس ، حديثة العهد نسبيا بالقيـــاس الى غيرها من العلـــوم ، فكان طبيعيا أن تتأخر فى الوصول الينا بأكثر مما تأخرت ســـائر العلوم الانسانية النافعة ٠ وقد يضاف الى ذلك أن الاستعمار أيضا كان من وراء عملية التأخر هذه يؤكدها ، ويمكن لها ٠

وقد يقال إن الفـــكر الســـياسى بطبيعته موضوع ملىء بالحساسيات والمتاهات والدروب الـــوعرة ، وان الكتـــاب

العرب قد آثروا لأنفسهم ، فنأوا عن هذا المنزلق الخطير ..

وقد يقال غير هذه وتلك من أسباب وتعلات ..

ولكن الحقيقة تبقى من وراء كل الأسباب ثابتة بقدر ما هي قاسية . فليس لكتب الفلسفة السياسية حيز معروف في المكتبة العربية ، على ما لمثل هذه الكتب من مكان فسيح رفيع في المكتبات الأجنبية بصفة عامة .

والفكر السياسي يستحق بالفعل هذا المكان الرفيع . فلئن صدق ما يقوله الفيلسوف البريطاني العظيم « برتراند راسل » من أن الفلسفة تتأثر بظروف الأمة بقدر ما تغيرها ، فان هذا القول يصدق أول ما يصدق على الفلسفة السياسية بنوع خاص .

فهي النتاج الطبيعي للتفاعلات الحتمية في حياة الناس العادية ، وهي أيضا النور الذي يضيء أمام الشعوب الخط الذي يجمل بتلك الحياة أن تجري عليه . والعلاقة بينها وبين الواقع المعاش ليست علاقة وهم بمحسوس ، بل هي أخذ وعطاء ، وتأثر وتأثير . فهي تعطي الحياة اليومية بقدر ما تأخذ منها ، وتستضيء بالفكر العادي لملايين البشر بقدر ما تضيئه لهم .

ولذلك فانني حين أدعو المفكرين العرب الى مراجعة موقفهم من هذه الفلسفة لا أدعوهم اطلاقا الى استيراد نظريات معدة ، لأن الفكر ، والفكر السياسي على وجه الخصوص ، لا يستورد كما تستورد اللحوم المذبوحة أو اللحوم المعلبة ، وانما هو نتيجة تفاعلات اجتماعية محتمة بين من يعيشون على نفس الأرض ، وفي ظل ظروف واحدة .

ولا أنفي بطبيعة الحال أن التفكير هو في جوهره عملية انسانية شاملة ذات تيار هادر صخاب تتناثر أمواجه في شتى أرجاء العالم بغير عوائق ، وبغير شطآن ، وان العقل الانساني مفتوح أبدا لجميع التأثيرات التي تأتيه من كل مكان ...

ولكن هـذا شيء ، واستيراد النظريات الجاهزة شيء آخر ...

فنحن نستفيد بالقطع من ثمرات الفكر حيثما أينعت ، في اليمين كان ذلك ، أو في اليسار ، ونحن نفتح نوافذنا لجميع الفلسفات بغير تعصب لاحداها ، أو تحزب ضد أخرى . بيد أن الاستفادة ليست بالضرورة عملية حفظ واستيعاب ، بل هي على التأكيد عملية هضم . وفي عمليات الهضم تستخلص دائما العصارات النافعة ، وتطرد الفضلات التي لا نفع فيها ، ولا غناء ...

وان قدرة المجتمع ، أي مجتمع ، على تكوين فلسفة خاصة به لهي قدرة ذات حدين : يتمثل أحدهما في عمليات الهضم التي يجريها على الأفكار والنظريات الوافدة اليه من خارج حدوده ، ويتمثل الثاني في عمليات اجترار للتراث القومي الأصيل هي في جوهرها عمليات انتقاء للأخلاقيات المحلية القويمة الضاربة بجذورها في وجدان الشعب ، لأنها لا غنى عنها عند السير على الدرب الى الهدف الكبير ، ثم هي في ذات الوقت عمليات انتفاء للمخلفات الفاسدة التي لم تعد تصلح زادا لمستقبل صاعد في معارج الترقي والكمال .

فليس التقدم عملية قفز من لا شيء ، لأن القفز من لا شيء هو قفز في فراغ سحيق بغير قرار ، بل ان التقدم وقوف ثابت على أرض صلبة ، ثم سير منظم رتيب على هذه الأرض الى الغاية أو الغايات المشتهاة .

ولا أكتم القارىء أنني خططت هذه الصفحات وفي ذهني فكرة أساسية وهي أن الحكم بغير أخلاق نوع من التحكم الذي لا ينتهي الى خير ، وبالتالي فان السياسة التي هي آداة الحكم ، والوسط الذي تنتقل عبره مبادئه الى خير التنفيذ ، لا يمكن أن تقوم على شعار أن الغاية تبرر الوسيلة ، وانما لابد أن تكون هي الأخرى ملتزمة بقيمة أخلاقية عامة . ولئن تصور بعض الناس أن الحكم ، بغير انتهازية ، فشل(١) وأن الأخلاق ، بالتالي ، مثاليات غير قابلة للتطبيق في دنيا

السياسة ، فأنا نستأذن في أن نختلف معه · أن الاسلام ، مثلا ، جاء بنظرية فى الحكم قوامها الدعامتان معا : سياسة عملية لا تغفل عن شئون الواقع ومقتضياته وقيم خلقية يلتزم بها الحاكم ولا يسمح له بالتفريط في شيء منها · وبأعمال هذه المبادىء فان المسلمين الأوائل أنشأوا امبراطورية واسعة الارجاء ، تعالج فيها شئون الناس الدنيوية بالحكمة والفطنة والنظر الى متطلبات الواقع المعاش ، مع الالتزام الصارم بالمثل الأخلاقية الراقية التى نزل بها كتاب الاسلام العظيم ·

واذا ما زعم زاعم أن الحكم لا يصلح بغير الغش والخداع والتدليس فلنا أن نسأله : وكيف استطاع خليفة الاسلام العظيم ، الفاروق عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن يقيم دولة اسلامية هائلة الامتداد ، وفي ظروف حرب تفرض على القيم الأخلاقية ضغوطا لا تفرض عليها فى الظروف العادية ، دون ان يجد في نفسه مجرد الحاجة الى أن يتجنب قيمة من قيم الاسلام المشرقة ·· ؟؟

أن هذه الصفحات ليس مقصود بها أن نوضح قواعد الحكم الاسلامي وأصوله فهذه ، والحمد لله ، واضحة جدا ولا تحتاج الى بيان جديد · وانما الذى راودنى دائما ، وأنا أكتب هذه الصفحات ، هو أن أزكى قيم الاسلام بمناقشة النظريات الوضعية المختلفة دون أن ألجأ الى المقارنة اللفظية الصريحة · أن مشكلة بعض المثقفين هى أنه ينسى أحيانا أصالة قيمه وينخدع ، بقصد أو بغير قصد ، ببريق النظريات الفلسفية في السياسة أو فى الأخلاق ، ويتصور أن هذا هو الجديد الذى جاءت به الحضارة وما عليه ، والا انه يتوجه اليه ، ويدير ظهره للتراث ، وقيمه ··· فها نحن نضع الجديد أمام هذا البعض ممحصا ومناقشا وليس فى الصحيح منه ما يناقض قيم تراثه ، بل أن هذه القيم مازالت تحتل شأوا عاليا لم يصل اليه بعد أقوم ما فى الجديد وأصحه ··· ولسنا هنا نطالب هذا البعض بالتوجه نحو

التراث ، وادارة الظهر للجديد مما جاء به الفكر الانسانى الحديث .. أبدا .

أن المسألة ليست مسألة مقارنة بين تراث ومستحدث ، حيث لا مقارنة ، وانما المسألة هى ان الانبهار بالجديد يغشى بصر البعض ، أحيانا ، عن التدقيق فيما هو اصيل لديه ، ولصيق بوجدانه ، وأجدر أن يستحث منه سرعة الاستجابة له والعمل على هديه . والمسألة ، بنوع خاص ، هى أننا حين ندرس النظريات الحديثة ، كما فعلنا فى هذا الكتاب الذى بين يديك ، فسوف نجد أن أعظم ما جاء به الفكر الانسانى فى مجال الحكم والفلسفة السياسية بالتحديد ، مازال قاصرا عن التطاول الى تراث . الاسلام العظيم علما وعملا وتطبيقا .

ولقد سمحنا لأنفسنا بألا تستغرقنا المقارنة بين النظريات الفلسفية فى مسائل السياسة والحكم والأخلاق وبين قيم الاسلام فى هذه المسائل الثلاث وانما اكتفينا بمناقشة النظريات الفلسفية ونحن واثقون أن هذه المناقشة المجردة . بالاضافة الى أنها هى الأكثر اقناعا للمبهرين من طبقة المثقفين، سوف تبقى على القيم الاسلامية العظيمة حيث هى . فى مكان الأصالة والجدارة والسبق ، والدقة ، والقدرة على الاستجابة المتوازنة لأحكام الطبيعة البشرية وشوقها للكمال والمثل الأعلى .

والذين طالعوا كتابنا « الديمقراطية وفكرة الدولة » يعرفون عنا هذا الموقف الفكرى وهو أننا لا نؤمن بنظرية بذاتها ولا نتعصب لفكرة مسبقة . وأن كل ما نؤمن به هو الفكر فى طلاقته الحرة أو فى حريته الطليقة ، بشرط أن يكون بين الفكر والواقع حوار مستمر وتعايش دائم ، تنبثق الفكرة من الواقع الذى يراد تحريكه نحو الأفضل باستمرار وبالتالى فان الفكرة ذاتها ، وخاصة فى مجال السياسة ، لا تكون ذات غناء الا اذا أدت الى فعل متطور .

ولأننا لا نشرح نظرية بذاتها ولا نزكيها على غيرها ، فسوف يجد القارىء أننا نعمد الى المقارنة بين حشد هائل من النظريات بغية الخلوص الى موقف فكرى ربما يكون أكثر نفعا لواقعنا وظروفنا . من كل ما عرضناه من نظريات وفلسفات ...

ولأن هذا المنهج مرهق للكاتب والقارىء معا فقد آثرنا أن يجىء حجم هذا الكتاب أقل بكثير من سابقه حتى يكون التفرغ لاستيعابه أيسر .. وليس فى هذا انتقاص من أصالة البحث ، أو دقته ، أو شموله ، اذ الواقع انه مع أن الفكر السياسى مترابط الأصول والفروع . بشكل مذهل ، بل مترابط مع غيره من العلوم الاجتماعية الأخرى كما سوف نرى فى الفصل الأول من هذا الكتاب ، الا أن قضية منه تصلح لأن تكون موضوعا قائما برأسه . على أن هذه الموضوعات التى تبدو منفصلة يجمعها ، بالتأكيد ، محيط واحد زاخر ، كالموجات فى البحر ، تبدو كل واحدة منها وكأنها سيل منقطع ولكنها فى الحقيقة كتيارات العمق البعيد ... متلاحقة ، ومتشابكة ، ومتواصلة .

وكل الذى فعلناه هو اننا قصرنا البحث فى هذا الكتاب على ثلاث قضايا رئيسية هى :

السياسة ، والحكم ، والاخلاق ، باعتبارها أصولا ضخمة فى الفكر الديمقراطى الصحيح . وحتى مع هذا الاجتزاء فان القارىء قد يبدو له أن كل قضية من هذه القضايا الثلاث موضوع قائم بذاته ، تصح فيه بداية بعينها، وتصح فيه نهاية بعينها أيضا . ولكن بالنظرة الشاملة ، المدركة لترابط قضايا الفكر السياسى كله ، بل قضايا الفكر الانسانى مهما تكن مجالاته ، فان القارىء الكريم سوف يلحظ من غير شك تواصل التيارات التحتية من أول صفحة فى الكتاب الى آخر صفحة فيه ..

وأملنا كبير أن يكون هذا الجهد المتواضع تعبيرا دقيقا

عن حاجة مجتمعنا الى التطوير على أسس قويمة للحكم تلتزم بقيم خلقية لاغناء لمجتمع ناهض فى غيرها ٠٠٠

ولئن كان هذا الكتاب قد ظل حبيس الادراج المقفلة لأن البعض لم يرقه أن يجيء فيه حديث مفصل عن سيادة القانون وأهميتها كأساس للحكم العادل النزيه ، فان سعادتنا الآن لا تقدر حين نرى سيادة القانون ، التى ظلت حبيسة ومهيضة ، تخرج الآن ، كما يخرج العملاق من القمقم، لكى تأخذ هذا البعض من رقبته ، وتسمح لكل الأضواء بالانتشار على الأفق ٠

القاهرة : ١٩٧٤/٨/٢٨

عبد الفتاح العدوى

« الفصل الأول »

السياسة

الفكرة الجامدة فى الأدمغة كالشمس الرابضة فى علا الآفاق ودون نفاذ نورها الى الأرض سحب كثاف ٠٠ كلتاهما نور محتجب ، والنور اذا احتجب أصبح هو الظلام سواء بسواء ٠ فالشمس لا قيمة لها ، ولا نفع ، اذا لم تغمر بضيائها العالم المعمور ، وتبعث بسناها نبض الوجود فى كل كائن حى ، وكذلك الفكرة لا جدوى منها اذا لم تخترق بأشعتها الثاقبة غياهب النفس البشرية ، وتكشف أمامها سبيل السعى المفيد الى عالم أفضل ٠٠٠

واذا كان من المؤكد أن كل حكم ديمقراطى سليم لابد أن يجرى على سنن مبادىء توصل اليها العقل بالاستقراء ، وامعان النظر ، فلابد لهذه المبادىء من أن تجد الوسيلة لانتقالها من حيز الفكر المجرد الى عالم الواقع المعاش ، والا ظلت أوهاما فكرية تحوم فى المخيلة المنعزلة بغير هدف ، وبغير قرار ٠

ولا يكفى بالطبع أن توجد الوسيلة ، أية وسيلة ، بل يجب أن تكون الوسيلة على مستوى المبادىء نقاء وسموا وتنزها عن الغرض ، فالكوب الملوث لا يحمل الماء صافيا

الى الفم ، والطريق الضاربة الى أقصى اليسار لا يمكن أن تتأدى بمن يسير عليها الى أقصى اليمين . بل ان أى انحراف بالوسيلة يتبعه بالضرورة ، وعلى الفور انحراف عن الغاية التى استهدفها الفكر الخلاق فى طهارته وتجرده .

والبحث الذى بين أيدينا يبدأ من منطلق أساسى وثابت، وهو أن « السياسة » هى الوسيلة التى تنتقل بها مبادىء الحكم من مجال الفكر الى دنيا الفعل الواقع ، ولذلك كان من البديهى ، اذا أردنا أن نقف فى هذا البحث على ارض صلبة ، أن نستهله بمناقشة ماهية السياسة ، وأصولها ، وعلاقاتها المتشعبة بغيرها من العلوم الاجتماعية كالاقتصاد والتاريخ والأخلاق ... الخ . فالسياسة ، فى رأينا ، هى الأساس الذى يقوم عليه بناء الحكم برمته ، ولا يمكن أن يقوم بناء شامخ مستقر على غير أساس ركين متين .

وأحب أولا ، أن أنبه منذ البداية الى نقطة أرجو أن تكون واضحة فى الذهن بغير غموض أو التباس : وهى أننى حين أقول « الحكم » فانما أعنى أولا وأخيرا ، الحكم الديموقراطى، أو ما أصطلح على تسميته بـ«الديموقراطية» .

فلقد كاد الفلاسفة والباحثون فى النظريات السياسية أن يجمعوا على أن الديموقراطية هى بلا جدال خير مذاهب الحكم ، وأقدرها على تحقيق غاية الانسان من وجوده ككائن عاقل حر ، لأنها تتضمن مبادىء وأصولا لا يمكن أن يمارى كائن من كان فى حاجة الانسان اليها ، فى أى مكان وجد ، وفى أى زمان .

فكلمتا « الحكم » و « الديموقراطية » ، بالنسبة لى على الأقل ، كلمتان مترادفتان تعنيان نفس الشىء بلا خلاف ، فأنا أقول « الحكم » وفى ذهنى الديموقراطية ، كما أقول « الديموقراطية » وفى ذهنى « الحكم » .

كما أحب ، ثانيا ، أن يبدأ القارىء معى هذا البحث وهو واثق من انه ليس لدى نتائج جاهزة أقدمها له مغلفة أو

مكشوفة ، فالنتائج الجاهزة هي عندى كالوجبات المعدة سلفا : يعرضها طول الوقت للتلف والتعفن ·

وكل ما أنا بصدده هو نوع من استقراء التاريخ ، وامعان النظر فى التجارب الماثلة ، لمحاولة التعرف على أصول الحكم وعلاقتها بالسياسة من ناحية ، والأخلاق من ناحية أخرى ·

فاذا استطعت بهذا البحث أن أثير فى ذهن القارىء عدة تساؤلات بشأن بعض قضايا الحكم التى يحتك بها كل يوم فى حياته العادية احتكاك اللصيق باللصيق ، فانى أكون بذلك قد أوفيت على ما أعتقد أنه الغرض، وأصبت ما أحسب أنه هدف جدير بالتأمل ، قمين بالطلاب والجهد ·

★★★

«السياسة» ، اذن ، هى الواسطة التى تنقل الديموقراطية من مجرد مذهب سياسى يقول به الفلاسفة الى نظام مطبق من أنظمة الحكم · فلا يمكن أن نشك فى أن **الساسة ورجال** الدولة هم أولئك الذين يقع على كواهلهم عبء تطبيق النظرية الديموقراطية ، وجعل مبادئها حقيقة تحياها الشعوب ، وتنعم بآثارها ، ولذلك كان من ألزم لوازم الحكم السليم أن **يكون الوسط السياسى** ، الذى ينتقل فيه نظام الحكم الديموقراطى ، من أفق النظر الى مجال العمل ، نظيفا وذا كفاءة عالية حتى تكون النقلة كاملة ، وطبق الأصل كما يقولون ·

نحن اذن نطالب بأن يتوفر فى الوسط السياسى شرطان أساسيان لابد منهما لكى تتحقق الديموقراطية الصحيحة :

أولهما : أن يكون الوسط السياسى نظيفا ، بمعنى أنه يجب أن ينأى عن فساد الذمم والضمائر حتى لا يكون للشعوب بمثابة الكوب القذر الذى يلوث الماء النقي قبل أن يصل الى فم شاربيه ···

ثانيهما : أن يكون هذا الوسط ذا كفاءة عالية فى التنقل الأمين ، أى أن الساسة يجب أن يكونوا كقطع الشفاف التى

تنقل الصورة طبق الأصل من ورقة الى ورقة حتى يمكن نقل صورة الديموقراطية من حال الفكر الى حال العمل نقلا أمينا ، دقيقا • وهذا يتطلب منهم ، بطبيعة الحال ايمانا قويا بفكرة الديموقراطية ، ومعرفة شاملة دقيقة لأسسها ، وأبعادها المختلفة •••

والقول بهذين الشرطين هو فى نفس الوقت قول بضرورة استيعاب المفهوم العام للسياسة • فقد ترسب فى أذهان العامة ، من خلال سلسلة تجارب طويلة مع الساسة المحترفين والهواة على حد سواء ، أن السياسة ليست الا قدرة على التآمر ، والدس ، والوقيعة ، وقلب الحقائق ، والخداع ، والتمويه ، وانه بغير هذه العدة من النقائص ، والمثالب الخلقية ، لا يكون الساسة ساسة بالمعنى المفهوم •

والحق أننا نلتمس العذر للعامة فى الاستسلام لهذا المفهوم القاصر والمظلم لمعنى السياسة • فلقد كان هناك ، ولا يزال ، بعض الساسة المنحرفين الذين وضعوا المغانم الشخصية فوق المصلحة العامة ، ولم يترفعوا عن قبول الرشوة ، والانصياع وراء الأهواء والأغراض والأمجاد الشخصية ، وأظهروا عجزا فاضحا عن حل مشكلات الشعب ، وفهم متطلباته ، لأنهم لم يتسلحوا بالعدة الحقيقية اللازمة للعمل السياسى ، ولم يدركوا طبيعة القدرات الضرورية لكل من يتصدى للخدمة العامة فى مجال السياسة • فلا غرابة اذن أن تكون كلمة « السياسى » مرادفة فى هذا المفهوم العام لكلمة منافق ، أو مراوغ ، أو دجال ، أو كذاب ، لأن هذا هو الانطباع الذى تركه مسلك بعض الساسة على أذهان العامة •

واذا كنا نلتمس العذر لهذا المفهوم العامى فلسنا بالطبع نسلم به ، أو نستسلم له • بل على العكس تماما نستهجنه ، ونطالب باستبعاده ، لنحل مكانه المفهوم العلمى الصحيح لكلمة « السياسة » علينا بذلك أن نوفق الى اعلاء شأوها ، واقرار احترامها ، باعتبارها الواسطة التى عن طريقها تتحقق الديموقراطية واقعا فى العالم المعاش •

اذن ماهى السياسة بما نسميه المفهوم العلمى الصحيح ؟

نقول المفهوم **العلمى** لأن السياسة قد أصبحت بعد الحرب العالمية الثانية علما يدرس فى المعاهد والجامعات ، له أصول وقواعد ، وله مناهج للبحث ، ومجالات يؤثر فيها ويتأثر بها ، ولم تعد مجرد نشاط اجتهادى يقوم به الحاكم ، أو رجل الدولة ، أو السياسى ، يتأهب له بما شاءت له حيلته من ذكاء أو خسة ، ومن قدرات فعلية ، أو عيوب خلقية .

وقد تفيدنا معرفة أصل كلمة « السياسة » فى فهمها ، وادراك حقيقة معناها . ففى اللغة العربية : ساس القوم يسوسهم ، بمعنى حكمهم ، ودبر شئونهم . وفى هذا معنى وجود دولة ، أو جماعة أيا كان اسمها ، يقوم على أمرها حاكم يتولى شئونها . فكلمة « **سياسة** » اذن فى أبسط مفهوماتها العربية اللغوية البحتة تعنى دراسة شئون الحكم والدولة .

واذا انتقلنا الى أصل الكلمة فى اللغة اللاتينية ، واللغات المشتقة منها ، وجدنا أن « **السياسة** » **أو** Politics مأخوذة من كلمة Polis اليونانية ومعناها « **مدينة** » . والمدينة فى المجتمع اليونانى القديم هى الدولة ذات السيادة فى المجتمع الدولى الحديث . وكلمة **علم أو** Science مشتقة من الأصل اللاتينى Scire بمعنى **يعلم** .
واذن فان اصطلاح : **العلم السياسى** ، أو Political Science معناه ، فى المفهوم الغربى ، معرفة أحوال الدولة ، وطرائق الحكم فيها ، ووسائل تنظيم نشاط الأفراد المنضوية تحت لوائها .

وفى هذا المفهوم اللغوى البسيط جماع ما يمكن أن يقال عن تعريف السياسة . وان اتسع بعد ذلك المجال لكثير من البحث فى طبيعة **العلم السياسى** ، ومدى علاقته بغيره من العلوم الاجتماعية ، والمجالات التى تغطيها قواعده ، وغير ذلك من التفريعات الكثيرة التى ارتبطت بالأصل اللغوى لهذا الاصطلاح . اذ ما هو العلم السياسى فى أحدث شروحه ؟؟.

هو ، فيما يقول الأستاذ HENRY J. SCHMANDT أستاذ العلوم السياسية بجامعة «سانت لويس» الأمريكية : «العلم السياسى هو الدراسة المنظمة للدولة والحكومة » (١) • ويدخل فى هذا التعريف البسيط كل ما يمكن ان يقال عن معنى اصطلاح : **العلم السياسى** • فدراسة الحكومة والدولة هى بالضرورة دراسة لعلاقة الفرد بالجماعة ، وعلاقة الفرد والجماعة بالدولة ، أو بالأحرى ، بالهيئة التنفيذية فيها ، وأعنى بها الحكومة • كما يدخل فيه أيضا دراسة شكل الحكومة ، ونظام الحكم ، وغير ذلك من موضوعات البحث فى الدولة والحكومة والهيئات التابعة لهما •

ويجدر بنا هنا أن نلاحظ أن دراسة الدولة والحكومة تنقسم بطبيعتها الى فرعين : فرع يختص بالأبحاث النظرية أو الفلسفية المتصلة بطبيعة الدولة ، وطبيعة العلاقة بينها وبين الأفراد ، ومشكلات الحقوق والواجبات ، وتفسير ماهية الصالح العام ، وارادة الأمة ، وغير ذلك من مسائل التفلسف السياسى (٢) •• وفرع آخر يختص بالتنظيمات العملية للجهاز الحكومى ، والوسائل الكفيلة بتحقيق أهداف الدولة •

وهنا يتضح الفرق بين العلم السياسى والفلسفة السياسية • فالفلسفة السياسية ميدانها الفرع الأول من التقسيم الآنف ، تصول فيه وتجول ، ولكنها لا تتجاوزه بحال • أما العلم السياسى فميدانه موضوعات البحث فى الفرعين الأول والثانى بلا حدود طالما أن هناك صلة بين موضوع البحث والدولة سواء كانت هذه الصلة نظرية فلسفية ، أو تنظيمية عملية • ومعنى ذلك أن العلم السياسى أعم وأشمل من الفلسفة السياسية لأنها ليست فى حقيقة أمرها الا فرعا فيه ، أو رافدا من روافده • وهذا يفسر لنا مسألة قد لا تكون على جانب كبير من الأهمية ولكنها تحدد

---

(١) راجع كتابه « أسس الحكومة »
Fundamentals of Government

(٢) راجع كتاب « الديموقراطية وفكرة الدولة » للمؤلف •

بما يشبه القطع الدلالات الكامنة ، فى كل من هذين الاصطلاحين • فأيهما أسبق الى الوجود :

الفلسفة السياسية اذا نظرنا اليها باعتبارها جزئية منفصلة أو قائمة بذاتها أم العلم السياسى بحسبانه كلا شاملا محيطا ؟؟

لا نشك فى أن الفلسفة السياسية أسبق الى الوجود •

أولا : بحكم طبيعة الأشياء التى تقضى بأن تكون الكلية لاحقة بالجزئية لان الكلية انما هى مركب من عدد من الجزئيات •

ثانيا : لأن النظر دائما أسبق من العمل ، والفكرة أسبق من الحركة والا كان العمل اعتباطيا ، والحركة عشوائية • ومن أجل ذلك كان لابد أن تسبق الفلسفة السياسية التنظيم السياسى لأنها هى التى تمده بالأسس والأصول التى يقوم عليها ، ويستند اليها • وهذا بالطبع لا يتعارض مع ان الفلسفة السياسية تقوم على ملاحظه الواقع ، واستقراء التجارب ، ثم استخراج مفهوم جديد ، أو نظرية جديدة تناقض بها الواقع الذى استلهمته وتسعى الى تغييره او تطويره •••

العلم السياسى اذن أوسع مجالا من الفلسفة السياسية لأنه يستوعب مجالها برمته ثم يتجاوزه ، ويزيد عليه • فمجال العلم السياسى هو الدولة كما هى ، وكما كانت ، وكما ينبغى أن تكون • ودراسة الدولة كما هى تعنى تحليل معنى الدولة ، ومقوماتها الأساسية ، وخصائصها الأصيلة ، وكذلك الهيئات التابعة لها ، والقواعد التى يقوم عليها النشاط الفعلى للحكومة القائمة بالأمر فيها • كما أن دراسة الدولة كما هى تشمل أول ما تشمل دراسة أحوال المجتمع ، وظروفه لمعرفة نوع العمل المطلوب من الحكومة ، وطبيعة النشاط الذى يجب أن تقوم به لمواجهة هذه الظروف ، وتلك الأحوال •

أما دراسة الدولة كما كانت فهى تتضمن ولا شك دراسة تاريخ هذه الدولة ومراحل نموها ، وتطور الفكر السياسى فيها . فى حين أن دراسة الدولة كما ينبغى أن تكون تقوم أساسا على محاولة استكشاف أصلح مبادىء الحكم . وتحليلنا لطبيعة الدراسة التى يتناولها العلم السياسى يستتبع بالحتم ضرورة تحديد العلاقة بينه وبين غيره من العلوم الاجتماعية . فما هى العلاقة بينه وبين علم الاجتماع ؟ وما هى العلاقة بينه وبين القانون والتاريخ ، والاقتصاد ، والأخلاق ؟؟ . بل ماهى العلاقة بينه وبين علم النفس الاجتماعى ؟؟

تلك كلها أسئلة لا مناص من الاجابة عليها ، ولو على سبيل الاجمال ، لكى تتضح لنا أبعاد العلم السياسى، وحدود مجالاته حتى يتأكد لنا بعد ذلك أن الدجل لم يعد هو سلاح انساسة ، ورجال الحكم ، بل سلاحهم الذى لا يفل علم قائم على قواعد راسخة ، وأسس ثابتة ليس عنها محيد .

★★★

ترى طائفة من الكتاب ، وأغلبها من المفكرين الفرنسيين أنه من الأفضل أن تستخدم صيغة الجمع ، فنقول« **العلوم السياسية** » بدلا من العلم السياسى ، وحجتهم فى ذلك واضحة . وهى أن دراسة السياسة على أساس علمى تفرض علينا ، بالتبعية التى لا فكاك منها ، دراسة عدة علوم أخرى ترتبط بها أوثق رباط ، بل بغير دراستها لا يمكن بأى حال من الأحوال دراسة علم السياسة ، والاحاطة بأبعاده وأعماقه . فعلم الاجتماع مثلا ، والاقتصاد السياسى ، والقانون الدستورى ، والادارة العامة . كلها ، طبقا لما تراه تلك الطائفة من الكتاب ، علوم سياسية لأنها جميعا تتصل من زاوية أو أخرى ، أوثق الصلة وأقواها بشئون الدولة ونظم الحكم . واذا قيل ان هذه العلوم فى أساسها علوم اجتماعية . فالرد على ذلك هو أن العلم السياسى ، هو أيضا فى أساسه علم اجتماعى . فكل هذه العلوم ، بما فى ذلك العلم السياسى ، علوم اجتماعية ، لأنها تدرس العلاقات بين الأفراد فى المجتمع . ومن حيث أن لكل فرد علاقة

بالدولة التى هى مجال بحث العلم السياسى البحت ، فان كل العلوم الاجتماعية هى الى حد ما علوم سياسية ٠

وعندنا أن صيغة الجمع التى قال بها الكتاب الفرنسيون صحيحة ولكن فقط الى الحد الذى يراد به توضيح العلاقة بين السياسة والعلوم الاجتماعية الأخرى ٠ فبرغم الصلة الوثيقة بين العلم السياسى ، وغيره من العلوم الاجتماعية ، فمازال من الممكن وضع حد بينه وبينها ، ألا يكن فاصلا تماما فهو على الأقل يبين مجاله من مجالاتها ، ويبرز سماته الأصيلة المميزة ٠

فاذا كان الاقتصاد السياسى يبحث فى شئون الثروة ، وكان علم الاجتماع يبحث فى أشكال الوحدة الاجتماعية ، والقوانين المنظمة للمجتمع وكان التاريخ سجلا للأحداث كيفما وقعت ، فان العلم السياسى يبحث فى المشكلات العامة للدولة والحكومة ٠ وصحيح أن العلم السياسى فى معالجته لهذه المشكلات يمس مسائل هى من صميم مجالات الاجتماع ، والاقتصاد السياسى ، والتشريع ، والقانون الدستورى ، والتاريخ ، ولكن الفرق بينه وبينها يكمن فى أنه يتناول هذه المشكلات بصفة عامة ، ومن الزاوية التى تتعلق بالدولة والحكومة ، بينما هى كل فى مجاله ، تتناول بالمعالجة المتخصصة مشكلات بعينها ، وتتوسع ما استطاعت فى بسطها ، وشرحها ، وسبر أغوارها ، وتتركها بعد ذلك جلية واضحة ليستفيد منها العلم السياسى متى شاء فى دراسته للدولة وشئون الحكم ٠

ولا مراء فى أن العلم السياسى يستفيد أولا ، **من علم الاجتماع** ، الذى يعالج الحقائق الأساسية التى تنبنى عليها الحياة الاجتماعية ٠ ولما كانت السياسة جزء من كل هو هذه الحياة الاجتماعية ، فالعالم السياسى اذن أضيق نطاقا من الاجتماع ٠ فالعلاقات الاجتماعية بين الأفراد بأوسع مفهوماتها ، وتكوين الجماعات ، والمنظمات الاجتماعية ، ودور الأسرة فى المجتمع ، والأسباب الاجتماعية للجريمة ،

والعلاقة بين الأجناس المختلفة فى الأمة الواحدة ، وبين أصحاب العقائد الدينية المتفاوتة ، كل أولئك يدخل مباشرة فى نطاق مباحث علم الاجتماع • وعلى الجانب الآخر فان العلم السياسى يهتم بكل هذه المباحث بصفة عامة ، لا من حيث تأصيلها العلمى ، بل من حيث النتائج التى يتوصل اليها علماء الاجتماع المتخصصون ، ومن حيث مساسها بوظيفة الحكومة فى المجتمع • فالعوامل التى تسبب مشكلة الاضطهاد العنصرى فى أمريكا مثلا ، والجذور التاريخية والنفسية ، والاجتماعية ، التى تؤدى الى تفجر هذه المشكلة ، وتعقدها والتهابها ••• هى مجال بحث الاجتماعى المتخصص ، بل هى ميدانه الأصيل • ولكن السياسى يهتم أيضا بهذه المشكلة لأن التوتر الذى تخلفه فى المجتمع يترك أثرا غائرا على التنظيم الحكومى ، ونشاط الدولة • فالاجتماعى تعنيه المشكلة من كافة زواياها ، وأبعادها ، وأعماقها ، بينما السياسى لا يعنيه منها الا ما يمس النشاط الحكومى •

وعلى ذلك يمكننا القول بأن علم الاجتماع مجاله المشكلات الاجتماعية برمتها ، فى حين أن علم السياسة لا يكرثه من هذه المشكلات الا ما يتعلق بالدولة ، ووظيفة الحكومة ، وان كانت القابلية للتأثر والتأثير المتبادل بينهما موجودة لدى كل بأكبر قدر مستطاع •

★★★

والعلم السياسى يستفيد ، ثانيا ، من التاريخ •

والتاريخ هو تسجيل للأحداث يستبين منه كيف ولم وقعت • وبناء على ذلك فان التاريخ ليس مجرد وصف لما حدث فى الماضى ، بل هو فى نفس الوقت وصف للظروف ، وتبيان للأسباب ، التى أدت الى وقوع تلك الأحداث • ومن هنا نستطيع القول بأن التاريخ يمد السياسة بما يلزمها من عناصر أولية تشيد منها بنيانها ، وتحقق بها وجودها • فالعالم السياسى يستقرىء تجارب الماضى ، ويستمد من

نظمه ، وأحداثه ، المواد الخام التى يستنبط منها نظريات ، ونظما جديدة .

ونحن حين نقول ان التاريخ يمد السياسة بموادها الخام لا نعنى كل تاريخ ، وأى تاريخ . فنحن لا نستطيع أن نجزم بأن تاريخ اللغة مثلا يؤثر فى السياسة بل لا نعرف لمثل هذا النوع من التاريخ أى أثر فى ميدان الدراسات السياسيه . وما يقال عن تاريخ اللغات ، يقال مثله عن تواريخ الآداب، والفنون ، والمعارك العسكرية . وقد تثور الدهشه لنفينا العلاقة بين الفن ، والأدب ، من ناحية ، والعلم السياسى من ناحية أخرى ، اذ من الملاحظات التى لا مماراة فى صدقها ان تأثير الآداب والفنون فى السياسة جد خطير . والذى يندهش من قولنا هذا انما يخطىء ما قصدناه لأننا لا ننفى تأثير الفن فى السياسة ، بل ننفى تأثير تاريخ هذا الفن فى العلم السياسى . فقد يكون تأثير قصيدة شعرية كبيرا ، وقد يكون تأثير قصة هائلا ، وذلك فى لحظة من اللحظات حيث تكون تعبئة الخواطر مفيدة لفرض حل بعينه بالنسبة لمشكلة سياسية بعينها ، أو لاقامة نظام ما من نظم الحكم بدلا من نظام آخر غير مرضى عنه . بيد أنه اذا ما انطوت القصة أو القصيدة ، فى احناء الماضى ، وأصبحت تاريخا يروى ، فلا ندرى كيف يمكن أن تكون ، من حيث هى عمل فنى لا من حيث النتائج التى قد تكون نشأت عن تعبئتها للشعور ، ذات أثر فى الدراسات السياسية . فحين يكون العمل الفنى من الضخامة والقوة بحيث يؤثر فى المعتقدات السياسية فى لحظة من اللحظات أو فى عصر من العصور ، فان الذى يعنينا منه فى مجال العلم السياسى ، ليس هو تاريخ هذا العمل الفنى من حيث هو كذلك ، بل المعتقد الجديد الذى استطاع العمل الفنى أن يعطف اليه خواطر الغالبية ذات التأثير السياسى ، والنظام الذى استطاع أن يستحدثه بفاعلية هذه الغالبية .

ومن ثم فان نوع التاريخ الذى يؤثر فى السياسة هو التاريخ السياسى ، ونعنى به تاريخ الفكر السياسى ، وتاريخ

العمل السياسى ، وتاريخ الأنظمة السياسية التى تشكل الهيكل العام للعلم السياسى • فلا يستطيع عالم سياسى أن يقوم ببحث واف ، كامل ما لم يضع نصب عينيه صورة بانورامية لجميع الأنظمة ، والهيئات السياسية على مدى التاريخ الطويل • فدراسة تاريخ هذه الأنظمة وحدها هى التى تعينه على انتفهم العميق الكامل لنموها ، وتطورها ، وتمده بالقدرة على البناء عليها ، أو تغييرها • ومن هذه الصورة البانورامية تبرز المحاسن العامة ، أو العيوب العامة ، التى يمكن بعد ذلك أن تسهم فيما ينصح به العالم السياسى من التأكيد على مبدأ سياسى بعينه ، أو الاقلاع عن قاعدة بعينها • فالعلم السياسى لا يحفل بتاريخ الأنظمة السياسية من حيث هو تاريخ أى من حيث هو سرد لأحداث وقعت بل من حيث أنه معين لا غنى عنه لاثراء العلم السياسى بأسسه وقواعده •

وتأسيسا على ذلك نستطيع أن نقول ان التاريخ السياسى رافد ثر للعلم السياسى، وأبرز مابينهما من فرق هو أن الأول ينقل لك صورة الدولة كما كانت فى الماضى ، بينما الثانى يخطط لمستقبلها ، ويرسم لك صورتها كما يجب أن تكون فالتاريخ يقول لك ، مثلا ، ان فساد الأحزاب السياسية المصرية فى الماضى قد أعطى الاستعمار البريطانى الفرصة التى كان ينشدها للعب بها جميعا ، وتثبيت أقدامه فى البلاد ، بينما العلم السياسى يأخذ هذه الحقيقة التاريخية ولا يكتفى بتسجيلها ، بل يمضى ليستخلص منها مبدأ عاما قد يكون النص على شروط بذاتها لممارسة العمل السياسى أو الحزبى وقد يكون النص على الغاء الأحزاب كلية ، واستبدالها بتنظيم شعبى عام يحل محلها •

★★★

ويستفيد العلم السياسى ، **ثالثا ، من الاقتصاد** ، ويفيده ، فهما يتبادلان النفع والتأثير بصورة جلية واضحة قد لا يكون لها نظير بين العلوم الاجتماعية الأخرى • فاذا

كنا قد توصلنا الى أن السياسة هى علم الدولة ، فان الاقتصاد هو علم الثروة ٠٠ الذى يبحث فى الانتاج ، والاستهلاك ، ومسائل التوزيع، والتجارة داخلية كانت أم خارجية٠ أى أن الاقتصاد يختص عموما بتدبير العيش للمــواطنين ، وتوفير الحاجات المادية لبنى الانسان ٠

عند هــذه النقطة بالذات يلتقى الاقتصــاد بالسياســة كأقرب ما يكون الالتقاء ٠

فالاقتصاد يهتم من الظواهر الاجتماعية والسياسية بما يعتقد انه عون له على تحقيق غايته ، وادراك طلبته ٠ بل ان الاقتصاد لا يستطيع أن ينجح فى مسعاه مالم تكن السياســة فى خدمته ، أى ما لم تدرك حقيقة غاياته ، وتعطف عليها ، وتقف ديدبانا حارسا له حتى يصل اليها خــلال المصــاعب والعقبات ٠ ولذلك نرى أن الحكومة الواعية يجب ألا تغفل عينها لحظة واحدة عن دنيا الاقتصاد ، ومشكلاته العسرة ٠ بل انها لا تقدر على تكاليف هذه الغفلة حتى لو أرادتها لأنها تكاليف باهظة أيسرها أن تسقط الحكومة ، وقد ينهار كيان الدولة بأمره ٠

وان نظرة واحدة الى المسائل المطروحة للمناقشــة أمام الحكومة ، أية حكومة لكفيلة بأن تبرز لنا الدور الكبير الذى يلعبه الاقتصاد على مسرح السياســة ٠ فقلما يخلو جــدول أعمال الحكومات من مشكلات العمل ، ورأس المال ، وفرض **الضرائب ، والتجارة** ، وغيرها من المسائل التى تدخل مباشرة فى نطاق المباحث الاقتصادية البحتة ٠

فلم يكن بمستغرب ، والحال هذه ، أن يؤمن «ماركس» بأن السياسة يجب أن تخضع للاقتصاد ، لأنها فى نظره ليست سوى ظل لكيان حقيقى خطــير الشــأن ، عظيم الأثر ، هــو الاقتصاد نفسه ٠

وهنا نستأذن فى الوقوف لحظة نعرض فيها على عجــل جانبا واحدا من جوانب تلك النظرية التى تعتبر بحق الركن

الركين فى المذهب الشيوعى كله ، وهى نظرية التفسير الاقتصادى للتاريخ ، لانه ذو أثر كبير فى توضيح ماهية العلاقة بين الاقتصاد والسياسة .

والجديد فى هذه النظرية شيئان أولهما هو ما يسميه أمام الشيوعية : **القوى الانتاجية** Productve forces وثانيهما ما يسميه **العلاقات الانتاجية** Productivc relationships وهو يرى أن القوى الانتاجية ، والعلاقات الانتاجية ، تكون معا ما يسميه أيضا بالظروف المادية للحياة
Material Conditions of life

فما هى القوى الانتاجية ... ؟ وما هى العلاقات الانتاجية .. ؟

وما هى تلك الظروف المادية للحياة .. ؟؟

ان الآلة هى المحور الذى تدور عليه العلاقة بين مختلف الناس . فحيثما وجد عدد من الناس مهما اختلفت أهواؤهم، ومشاربهم ، وأوجه نشاطهم ، فالآلة هى المدار الذى تدور حوله العلاقات الكائنة بينهم . هذه العلاقات التى تدور حول الآلة هى ما يسميه « كارل ماركس » علاقات انتاجية ، والآلة نفسها هى القوة الانتاجية . لنأخذ لذلك قاربا للصيد ركبه عدد من الصيادين منهم من يقود الزورق ، ومنهم من يعد الشباك ، ومنهم من يمسك بالمجداف ، ومنهم .. ومنهم .. ولكنهم جميعا يربطهم بعضهم ببعض خيط واحد هو نفس الخيط الذى يربطهم بالزورق . فالزورق هو **القوة الانتاجية** ، والعلاقات القائمة بين الصائدين على اختلاف الأدوار التى يؤدونها هى **علاقات انتاجية** .

وقد يعترض على هذا المثل بأنه صحيح فقط فى الحالات التى لابد فيها من العمل الجماعى ، كمجموعة الصيادين فى الزورق مثلا . ولكن « ماركس » يرد على ذلك بقوله ان الفلاح الذى يعمل وحيدا فى الحقل بفأسه ، يقوم ، وان كان يعمل وحده بدور مرسوم ، ومعترف به ، فى اطار

نظام عام للعـلاقات الاجتماعيـة • فحتى أولئـك الذين لا يعملون شيئا الا أن يبتعدوا عن حقله ، فلا يدوسوا نباته، انما يسهمون ايضا ، وبطريقة غير مرئية ، في الخطة العامة للانتاج •

وللعلاقات الانتاجية مفهوم اوسع من ذلك ، وافسـح مدى • فاذا فرضنا ، ولابد أن نفترض ، أن كمية الأسماك التى اصطادها راكبو الزورق ، وأن المحاصيل التى انتجهـا حقـل الفـلاح ، فاضت عن حاجة المنتجين الفعليين ، وأن الفائض قد تبودل أو بيع ، فان معنى ذلك أن الذى اصطاد ، والذى ضرب بالفأس ، تربطه علاقات أوسع بغيره من الناس • فالمنتجون الأصليون لأية سلعة من السلع يقـومون بعملهم وفى اعتبارهم أن الفائض عن استهلاكهم الفعلى سـيذهب الى من يحتاجه ممن عداهم ، وانهم هم انفسـهم سيحصلون على حاجتهم من السـلع التى لا ينتجونهـا من أولئك الذين ينتجونها بالفعل •

ويترتب على ما تقـدم أن العـلاقات الانتاجيـة عنـد « **ماركس** » ذات أنواع ثلاثة :

أولا : علاقات تدور حول آلة الانتاج ، كالعـلاقات بين الصيادين فى الزورق الواحد •

ثانيا : علاقات أوسع من ذلك تسـاعد عـلى استمرار الانتـاج كالعلاقة غير الملحوظة بين صاحب الحقـل وأولئك الذين يحجمون من تلقاء أنفسـهم عن الخـوض فى حقله ، ووطأ نباته بالأقدام •

ثالثا : علاقات اقتصادية تقوم بين الناس عندما تصبح المواد المنتجة بضائع تتبادل بالبيع والشراء •

ولقد أجمل «ماركس» هذه الأنواع الثلاثة من العلاقات الاجتماعية فى تلك الفقرة التى نقتبسها من مقدمة كتاب :
« نقد الاقتصاد السياسى «Critique of Political Economy
يقول « ماركس » :

« ان مجموع هــذه العــلاقات الانتاجيــة يقيم البنــاء الاقتصـــادى للمجتمع ، الذى ترتفع عــلى أساســه الحقيقى الأبنية الأعلى للتشريع والسياسة ، والذى تتجاوب معه أشكال أكيدة للوعى الاجتماعى • أن أسلوب انتاج الأسباب المادية للوجــود يكيف مجــرى الحيــاة الاجتماعيــة والسياســية والعقلية » •

والذى يعنينا من نظرية «التفسير الاقتصادى للتاريخ» أنها تخضع السياسة للاقتصاد ، أو انها تشيد البنيان السياسى للمجتمع فوق أساس من الاقتصاد ، فلا يقــوم البنيان بغير أساسه ، ولا تكون سياسة الا حيث يكون اقتصاد سليم ، لأن الاقتصاد هو اللب الأصيل فى « الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية » كما يقول « ماركس » •

ولا شك عندى فى أن ما يقوله القطب الشيوعى صحيح، ونضيف على الفور أنه صحيح الى حد بعيد • وهو الحد الذى يراد به الضغط على أهمية الاقتصاد للسياسة • أما ما بعد ذلك الحد فيجوز فيه الخلاف • يجــوز فيــه الخــلاف لأننا لا نتصور كيف تكون السياسة سلبية تماما أمام قوة الاقتصاد بحيث تتبعه حيثما اتجه ، وتخضع خضــوعا أعمى لســطوة أحكامه ، وعنف تقلباته •

والأقرب فى نظــرنا للتصــور أن الســياسة تؤثر فى الاقتصــاد وان لم يكن بنفس العمق الذى يؤثر به فيهــا • فالنشاط الاقتصادى يجرى فى النطاق الذى حددته قوانين الدولة ، وكذا فان وظيفة الحكومة التى تعين اختصاصاتها قوانين الدولة تلعب دورا هاما ، وفعالا فى الحياة الاقتصادية • فلا مراء فى أنه من المهم غاية الأهمية لأى منتج ، مثلا ، أن يعرف ما اذا كان الاتجاه العام فى الدولة ضاربا نحو الفردية أم نحو الجماعية ، لأنه بغير هذه المعرفة يتعثر فى نشاطه ، وينبو فى مسعاه ، حيث أن لكل من هذين الاتجاهين مجــالا خاصا به ، ونشاطا يلائمه •

والواقع أن القضايا المتعلقة بالفردية والجماعيــة خير

مثال على التأثير المتبادل بين علمى الاقتصاد والسياسة ٠ فحيثما شئت من كتب السياسة أو الاقتصاد تجد تلك القضايا مبسوطة ، مطروحة للبحث والتحليل ، لأنها بطبيعتها قضايا تختص بها السياسة بقدر ما يختص بها الاقتصاد ٠

فلا مجال اذن للقول بأن أحدهما سيد والآخر مسود ، أو بأن أحدهما تابع والثانى متبوع ٠ بل الأحرى أن يقال انهما علمان تداخلت بينهما مجالات الاختصاص ، او انما عمت بينهما الحواجز المانعة والحدود الفاصلة ٠

فلا الاقتصاد سيد للسياسة كما يقول « ماركس » ، لأن هذا القول قطع بغير يقين ٠ فالمشاهد أن كثيرا من الدول تضحى بالفوائد الاقتصادية المؤكدة فى مقابل مغنم سياسى جدير بالاعتبار ٠ والمثال على ذلك بعض الدول المستقلة حديثا والتى ترفض الدخول فى الأحلاف العسكرية بل ترفض المعونات الاقتصادية اذا ارتبطت بقيود سياسية ٠

ولا السياسة وصية على الاقتصاد ، لأن فى القول بهذا اغفالا للقيم الاقتصادية فى حياة الشعوب ٠ وهو اغفال يصدر اما عن الغباء والعناد أو عن افراط فى التسليم للقيم المعنوية ٠ فالحركات السياسية مثلا ، لا تنجح بغير اقتصاد قوى يدعمها فى توثبها ، وانتفاضها فى وجه الظلم المستقر ، والطغيان السافر للعيان ٠ وكثيرا ما فشلت حركات سياسية مشحونة بالعواطف ، ملتهبة بالمبادىء المتطلعة الى الآفاق ، لا لشىء الا لضعف فى الموارد ، ونضوب فى المعين ٠

فالأمر اذن لا يخرج عن تبادل التأثر والتأثير بين هذا العلم وذاك مع رجحان كفة السياسة أو كفة الاقتصاد فى الحين بعد الحين وذلك تبعا للظروف ، ومقتضيات الحال ٠

★★★

والعلم السياسى يستفيد ، **رابعا ، من القانون** ٠

وبديهى أن معرفة العلاقة بين السياسة والقانون تتطلب منا أولا أن نعرف ما هو القانون ، وأن نمر ، ولو على عجل ،

بفروعه المختلفة ، ثم نتريث عند ذلك الفرع الذى قد تكون له بالعلم السياسى علاقة أوثق ، ونحاول دراسة هذه العلاقة، وتحديد ماهيتها وأبعادها .

القانون هو الصياغة التشريعية لمجموعة القواعد التى تنظم العلاقات الاجتماعية فيلتزم الناس بها طوعا أو كرها .

ومن فقهاء القانون من يرى أن القانون نوعان : **عام وخاص** . أما القانون العام فيختص بتنظيم العلاقات بين الفرد والدولة ، وتحدد حقوق كل منهما لدى الآخر ، والواجبات التى يجب أن يؤديها اليه . ويدخل ضمن اطار هذا النوع القانون الدستورى ، والقانون الادارى ، والقانون الجنائى .

والقائلون بتقسيم القانون الى **عام وخاص** يدخلون القانون الدولى ضمن اطار القانون العام .

أما القانون **الخاص** فهو مجموعة القواعد التى تحكم العلاقات بين الأفراد فى أى مجتمع منظم .

ويختص هذا القانون بمسائل التعاقد ، والارث ، والوصايا ، والطلاق ، والمسئولية المدنية .. وغير ذلك من شئون الأفراد .

وقد يكون هذا التقسيم ، وأعنى به تقسيم القانون الى عام وخاص ، كافيا من وجهة النظر القانونية البحتة ، ولكننا حين نترك مجال القانون البحت لنبحث فى العلاقة بينه وبين السياسة نرى أنه من الضرورى أن نصرف النظر عن هذا التقسيم الثنائى لنأخذ بتقسيم ثلاثى أكثر دقة ، وأنفع فى تحديد الرابطة بينهما . ويشجعنا على الأخذ بهذا التقسيم الجديد اعتقاد بأن الدراسات القانونية البحتة لا تفقد شيئا اذا هى أخذت به أيضا ، بل لعلها تكسب مزيدا من الوضوح والتخصص .

فالقانون ثلاثة أنواع : عام ، وخاص ، **ودولى** .

ومعنى ذلك أننا فى التقسيم الجديد نسحب القانــون الدولى من مجال القانون العام ليستقل وحده بمجاله بدلا من أن يكون زائدة ثانوية فى فرع عام ٠

واذا قيل ان التقسيم الثــلاثى لا يختلف عن التقســيم الثنائى الا فى الشكل دون المضمون ، قلنا ان كل التقسيمات الدراسية أشكال لا مساس لها بالمضمون الا من حيث انهــا تقرب مأخذه ، وتيسر على الدارس تناوله ٠

والواقع أن التقسيم الثلاثى مفيد ، وضرورى ٠ أما انه مفيد فلأن استقلال القانون الدولى من الناحية الدراسية ، أو على الأقل من ناحية دراسة العلاقة بين القانون والسياسة ، يبرز القانون الدولى كفرع قائم بذاته مستقل دراســيا عن غيره من الفروع ، مما يتيح لنا قدرة أكبر على اكتشاف كنه الرابطة بينه وبين السياسة ، ويظهر للعيان الخيــوط التى تصل بينهما ٠ وأما انه ضرورى فلأن هذا الاستقلال طبيعى ٠ فاذا كان القانون العام هو « مجمــوعة القــواعد التى تنظم الروابط التى تكون الدولة طرفا فيها » كما يقول الدكتور بطرس غالى فى كتابه « المدخل فى علم السياسة » (١) فانه يلزم التنويه بأن الدولة تدخل طرفا فى روابط من نــوعين متميزين : **أولهما** ٠ روابط الدولة مع مجمــوعة **الأفــراد** المكونين لها ، **وثانيهما :** روابط الدولة مع غيرها من الدول ٠ ومن ثم بات من الأوفق أن يقسم القانــون العــام الى قسمين يختص أحدهما بتنظيم علاقات الدولة مع رعاياها ، ويختص الثانى بتنظيم علاقاتها مع الدول الأخــرى ، أى أن أحدهما يختص بعلاقاتها الداخلية ، والآخر بعلاقاتها الخارجية ٠ ونعطى القسم الأول اسم « **القانون العام** » لآنه هو القانون الذى يقابل القانون الخاص ويكمله فى مجال تنظيم العلاقات فى الدولة الواحدة ٠ ونعطى القســم الثانى اسم القــانون **الدولى** لأنه هو القانــون الذى ينظم العــلاقات فى المجتمع الدولى ٠

---

(١) انظر ص ١٠ من هذا الكتاب الذى اشترك فى تاليفه الدكتوران بطرس غالى ومحمود عيسى ٠ طبعة ١٩٥٩ ٠

ولذلك فنحن نميل الى رفض التقسيم الثنائى للقانـون الذى أخـذ به الدكتـور بطرس غالى وزميله ، واسـتبداله بالتقسيم الثلاثى الذى يبدو لنا انفع واجدى ، ولا سـيما فى الدراسات السياسية ٠

والذى يعنينا فى هذا المقام **هو القانون العام** ، والقانون الدولى ، لأنهما يتصلان بالعلم السياسى اتصالا مباشرا عند اكثر من زاوية ٠ فالعالم السياسى أولا لا يستغنى بحال عن القانون العام ، ونخص بالذكر منه القانون الدسـتورى ، والقانون الادارى ٠ واذا علمنا أن القانون الدستورى هـو الذى يبحث فى الأساس القانونى الذى يقوم عليـه التنظيم السياسى ، أى انه هو الذى يحدد نظام الحكم فيكون ملكيا او جمهوريا ، ويحدد اختصاصات الحكومة ، وسلطاتها ، كمـا أنه هو الذى يحدد المجالس التشريعية ، ويحدد عددها ، وغير ذلك من المسائل المتعلقة بالأساس القانونى للكيان السياسى فى الدولة ، أقول اذا علمنا هـذا كله أدركنـا توثق الصلة بينه وبين العلم السياسى ٠ وما يقال عن القانون الدستورى يقال شىء قريب منه عن القانون الادارى الذى يختص بتنظيم الهيئات الحكومية كالمرافق العامة ، والوزارات ، والشركات المؤممة ، والمؤسسات العامة ٠

والحق أننا لا نستطيع أن نتصور وجود العلم السياسى بغير أن يكون القانون العام ركنا أساسيا فيه ، فكيف نستطيع دراسة العلم السياسى اذا لم تكن لدينا فكرة واسعة ، عميقة عن الدساتير ، وأشكال الحكومات وسـلطانها ، والهيئـات التشريعية ، والمصـالح الحكومية واختصاصاتها ووظائفها العـامة ٠٠٠ وغـيرها من المسـائل التى تدخـل فى نطاق القانون العام ؟؟

ولقد بلغ من متانة الوشيجة بين القانـون الدسـتورى والعلم السياسى أن معظم الجامعـات الأوروبيـة لم تكن الى ما بعد الحرب العالمية الثانية ، تفصل بينهما فى مناهجهـا الدراسية ٠ ولكن على الرغم من استحكام الحلقة التى تصـل

بين السياسة والقانون العام فان هنـاك عدة فروق أبرزها ما يلى :

أولا : السياسة علم عام يدرس الدولة بشكل اجمالى من النواحى الاجتماعية والتاريخية والاقتصادية ، والأخلاقية ، والقانونية ، والثقافية ... الخ ، بينما القانون علم خاص لا يحفل الا بالأساس القانونى للدولة ، أى بالقـواعد التى تنظم السلطة .

ثانيا : القانون هـو ، بعبارة عامة ، التعبير التشريعى والنهائى عن النظريات السياسية ، أى أن السياسـة تختص ببحث المشكلات الفعلية التى تواجهها الدولة ، والقانون هو البللورة التشريعية النهائية للحل الذى يتم التوصـل اليـه بالمناقشة والجدل ، والشد والجذب ، والتطاحن والصراع .

ثالثا : القانون لا يختص الا ببحث ودراسة المنظمـات أو التنظيمات القائمة بحكم القانون نفسـه ، أى التى لهـا قواعد تشريعية تنظمها ، فى حين أن السياسـة تدرس تلك المنظمات القائمة بالقانـون ، وتتعـداها الى بحث الكيانات والظواهر الاجتماعية التى لا ينظمها قانـون مثـل مسائل الدعاية ، والرأى العام ، والتشكيلات الشعبية .

والعالم السياسى ، **ثانيا** ، لا يستغنى عن القانون الدولى

ولكن ما هو القانون الدولى ... ؟ وهـل هـو قانون بالمعنى المفهوم .. ؟؟

نكتفى هنا ردا على السؤال الأول بالقـول بأن القانون الدولى هو الذى ينظم العـلاقة بين الدول بعضها ببعض من اعلان الحرب ، وابرام المعاهدات ، وفض المنازعات الدولية ، والاعتراف بالحـكومات الجـديدة ، وغير ذلك من الشـئون الدولية .

ونكتفى ردا على السؤال الثانى بأن القانـون الدولى ، وان لم تكن له بعد قوة الجبر أو الالزام ، فانه يعتبر برغم ذلك قانونا لعدة مسوغات :

أولها : أن هناك بالفعل مايمكن أن نسميه المجتمع الدولى، وأن القانون الدولى الذى لم يكن سوى تعبير عن حاجه الدول الافراد فى هذا المجتمع الى قانون ينظم العلاقات بينها ، لابد من ثم أن يلقى الاحترام من الدول الأعضـــاء فى الأسرة الدولية وان لم تكن هناك سلطة تستطيع أن تفرض احترامه عليها بالقوة المادية القاسرة •

ثانيها : أن القــواعد التى يتضمنها القانــون الدولى ليست ذات طبيعة اختيارية ولغتها جبرية • والجبر هنا معنى ان لم يكن فعلا مستطاعا • أى أنه حالما توجد القوة الدولية الفعالة التى تستطيع فرض طاعة القانون الدولى على الدول فان تلك القوة ستجد فى متناولها قانونا مكتمــلا ، ينتظــر التنفيذ •

ثالثها : دلت التجارب الحديثة التى قامت بها هيئة الأمم المتحدة على أنه من الممكن تكوين قوة دولية عند الحاجة اليها لفرض الحل الذى ترتئيه على الأطراف المتنازعة ، كما حدث فى أزمة السويس ، وأزمة الكونغو •••

وواضح مما تقــدم أن الروابط بين القانــون الدولى والعلم الســياسى متينــة فان السياســة تبحث فى **الدولة** ، والقانون الدولى يبحث فى العلاقة بين **الدول** اذن فالمحــور الذى يدور عليه العلمان واحد بلا خلاف ، وهــو الدولة • بيد أن العلم السياسى يبحث فى شئون الدولة داخليا وخارجيا، فى حين أن القانون الدولى لا يعبأ الا بالسياســة الخارجيــة للدول ، بل ان فيه نصا صريحا بعــدم تدخــل أية دولة فى الشئون الداخلية لدولة أخــرى • والفروق بين السياســة الخارجية والقانون الدولى هى كالفرق بين السياسة والقانون العام التى سبقت الاشارة اليها منذ قليل ••

★★★

والعلم السياسى يســتفيد ، **خامســا** ، **من علم النفس الاجتماعى** •

وعلم النفس الاجتمـاعى هـو ذلك العلم الذى يختص بدراسة السلوك الاجتماعى • وهذه الدراسة تتطلب البحث فى تأثير الفرد فى الجماعة ، وتأثره بها • فغاية علم النفس الاجتماعى أن يسلط الضوء على ما للجماعة على الفرد من أثر من ناحية عاداته ، وتقاليده ، واتجاهاته ، ونوازعه ، وأعماله اليومية •

واذا اتفقنـا عـلى أن الدولة هى المجتمع الأكبر الذى يعيش فيه الأفراد أحادا أو جماعات ، فلا معدى لنا فى ذات الوقت عن التسليم بأهمية علم النفس للدراسات اسياسية • فليس علم السياسة دراسة للأنظمة ، والأبنيـة الحـكومية فحسب ، بل هو فى صميمه دراسة واسعة مستفيضـة للدولة تشمل أول ما تشمل علاقتها بالأفراد الداخلين فى تكوينها • ولا تفهم هذه العلاقة على وجهها الصحيح بغير الفهم المسبق لطبيعة كل من الطـرفين وأعنى بهما الدولة والفـرد • أما دراسة طبيعة الدولة فتلك تتكفل بها الفلسفةالسياسية(١)• ويتكفل علم النفس بدراسة **طبيعة الفرد** •

وعلى ذلك فقد كان لابد للعلم السياسى من أن يستفيد من الفلسفة السياسية ، وأن يستفيد من الدراسات النفسية حتى يتمكن من دراسة طبيعة العلاقة بين الدولة والفرد •

وكيف لا نحفل فى الدراسات السياسـية بدراسـة العلم الذى يبحث فى طبيعة الفرد وانه لمدار الأعمال الحكومية بل النشاطات الأساسية التى لا يكتمل الشكل الحكومى الا بها ؟؟ فالتصويت ، والزعامة ، والادارة • والتشريع ، والدعاية ، كل أولئك نشاطات فردية تعكس مراحل فى السلوك البشرى ينعكس عليها طابع المجتمع ، وتندفع ببصمته الواضـحة • وليس من شك فى أن نجاح أو فشل المشروعات التى تقوم بها الحكومة انما يعتمـد عـلى الحالة الذهنيـة أو النفسية التى يلقاها بها الأفراد أكثر مما يعتمد على فوائدها أو مضارها كما يكشفها التحليل النظرى المجرد •

---

(١) راجع الفصل الثانى من كتاب « الديموقراطية وفكرة الدولة » للمؤلف •

ولعل أهمية دراسة الحالة النفسية للفرد فى الدراسات السياسية تتجلى أنصع ما تتجلى فى الشئون الدعائية ، وتكوين الرأى العام ، وقدرة الزعيم السياسى على قيادة شعبه . ففى كل هذه المجالات تتبدى لنا ناصعة جلية قيمة الدراسات النفسية ، ونحس بوزنها الثقيل . فالزعيم السياسى الناجح هو الذى يستغل علم النفس لمعرفة نفسية شعبه لمعرفة اتجاهاته وميوله ، وما هو ضد طبيعته وما هو موافق لها . ويستغله فى الدعاية الفعالة لخططه ومشروعاته ، وتكوين رأى عام قوى يدعمها ، ويسانده فيما يقدم عليه .

★★★

ونأتى ، **سابعا** ، وأخيرا ، الى العلاقة بين السياسة **والأخلاق** .

ونحن لم نؤجل الحديث عن العلاقة بين علم السياسة والأخلاق لأنها أهون خطرا من العلاقة بينه وبين سواها من العلوم الاجتماعية ، بل على العكس من ذلك تماما كان التأجيل لخطورة شأن هذه العلاقة ، وكثرة ما أثير حولها من جدل ، واختلافات فى وجهات النظر تثب بها من النقيض الى النقيض .

فما هو علم الأخلاق ، ثم ما هى العلاقة بينه وبين السياسة .. ؟؟

علم الأخلاق هو ، فى كلمة ، علم المعنويات ، أو هو علم دراسة الأساس المعنوى أو الأخلاقى لحياة الانسان .

ويترتب على ذلك أن اختصاص علم الأخلاق يتركز فى دراسة حوافز الانسان ، وتحليل نواياه ، ورغباته ، وغاياته المعنوية ، ويناقش سلوكه وهل يتفق مع الحق والصواب أم يتردى فى حمأة السفة والفساد .

هذا هو ، بايجاز علم الأخلاق . أما ماهى العلاقة بينه وبين السياسة ، فذلك هو السؤال الذى يطول فيه المقال ، أو هو البحث الذى تتشعب فيه الوجهات .

فهل تلتزم السياسة بمبادىء الأخلاق لا تنصرف عنها ولا تحيد ، أم هل تزيحها جانبا وتمضى لطيتها لا تلوى على شيء ، ولا تعبأ بانسان ؟؟

علماء السياسة ينقسمون فى هذه المسألة الى فريقين أو بالأحرى الى مدرستين : احداهما تنادى بانفصام كامل بين السياسة والأخلاق بحيث يستقل كل منهما بمجالاته واختصاصاته والثانية تنادى بضرورة مراعاة السياسة لقواعد الأخلاق ٠

ولنا عند كل من هاتين المدرستين وقفة ٠

أما المدرسة الأولى : أى تلك التى تطالب بالانفصام التام بين السياسة والأخلاق ، فقد بدأ خطرها يعظم فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر عندما انفصلت السياسة عن الفلسفة وحققت استقلالها كعلم قائم بذاته ٠ ففى تلك الفترة تحول اهتمام العلماء السياسيين من السياسة باعتبارها دراسة قائمة على أساس مكين من الفلسفة الأخلاقية الى السياسة بحسبانها علما قائما على أساس من التاريخ والقانون الدستورى ٠

وصاحب هذا التحول جنح من جانب العلماء السياسيين الى الأخذ بأساليب العلماء الطبيعيين فى النظر والمنهج ٠ ومعنى ذلك أن على السياسة أن تنقل عن العلوم الطبيعية منهجها فى البحث ، وأن سبيلها الى تحقيق ذلك هو أن تهجر الأخلاق وتتجافى عن الفلسفة ٠

فمهمة العالم السياسى ، طبقا لهذا المفهوم ، تنحصر فى وصف الظواهر السياسية وتحليلها من غير أن يحاول الحكم عليها بما اذا كانت متفقة مع الحق أو غير متفقة معه ، تماما كما أنه ليس من شأن عالم الذرة مثلا أن يربط بين ما يقوم به من أبحاث عبقرية وبين ما يمكن أن ينجم عنها من نتائج بشعة ٠ كلاهما يتحدد واجبه بالبحث فى الأشياء كما هى مع الاعفاء الكامل عن جميع الاعتبارات الأخلاقية ٠

وفى هذا المعنى يقول ج٠أ٠ج٠ كاتلن G. E. G. CATLIN فى كتابه « العلم ومناهج السياسة
«Science and methods of Politics

« شأن عالم السياسة كشأن عالم الكيمياء ، لا يكون من مهمة الأول أن يقوم ما يسفر عنه منهجه من نتائج رضيه أو وخيمة أكثر مما يكون من مهمة الثانى ، كعالم للكيمياء ، أن يصدر أحكاما أخلاقية على استخدام الاخرين لنتائج المعرفة بالكيمياء ، والحذق لها » (١) ٠

والنتيجة المستخلصة من ذلك هى أن هذه المدرسة ترى أن العلم السياسى ، شأنه فى ذلك شأن الطبيعة والكيمياء ، يقوم على منهج معين للبحث لا يعنينا الا ان نتبعه بكل امانة ودقة ، أما النتائج التى يسفر عنها هذا البحث المنهجى فلا يجب أن نحفل بها ، أو أن نقيم لها وزنا مهما ضوءلت قيمته ، ما دمنا قد توصلنا اليها عبر البحث المرتكز على أساس منهجى سليم ٠

ومن الحق أن هذه المدرسة قد أفادت العلم السياسى من الناحية المنهجية الموضوعية ٠ فلقد قلنا من قبل ان السياسة لا تأخذ بعدا واحدا من الزمن بل هى تختص على التأكيد بأبعاده الثلاثة : الماضى ، والحاضر ، والمستقبل ٠ ونعنى بذلك أنها تعالج المشكلات الراهنة بالنظر الى تجارب الماضى وعبره ، وبالتطلع الى آفاق المستقبل ، وآماله الفساح ٠ فليست المسألة الوحيدة بالنسبة للأبحاث السياسية هى ما يجب أن تكون عليه الدولة فى المستقبل ٠ بل أيضا ما هى عليه الآن ، وما كانت عليه فى الماضى ٠ فحياة الدولة ، كحياة الفرد الواعى ، اتصال مستمر بين أبعاد الزمن الثلاثة تتلبس الأمور بانعدامه ، وتختلط بعضها ببعض اختلاطا يضيع معه التوازن ، وتندرس معالم الطريق ٠

ومن أجل ذلك كانت المنهجية العلمية التى نادت بها هذه المدرسة على جانب كبير من الأهمية لأنها ساهمت ، عن طريق الدراسة على الموقع كما يقولون ، فى كشف النقاب عن طبيعة

---

(١) نيويورك ٠ طبعة ١٩٢٧ ص ٣٤٧ ٠

الوظائف الفعلية التى تقوم بها الحكومة ، والهيئات التابعة لهـا • وحتى لو اعتبرنا أن مهمة السياسـة هى فقط البحث فيما يجب ان تكون عليه الدولة فى المسـتقبل ، فان هـذا الاعتبار ، عـلى ما فيـه من الخطأ والقصـور ، لا يعفينا من دراسة الظـروف الفعليـة التى تمر بهـا الدولة ، وطبيعة وحدود الآدوار المنوطة بالجهاز الحكومى فى الوقت الحاضر •
فمن المسلمات أن الانسان لا يستطيع ان يكون بنفسه صورة عما يجب أن يكون عليه فى المسـتقبل من غير أن يسـتعين لتكوين هذه الصورة بشيئين أساسيين :

أولهما : تجارب الحاضر بما فيها من نجاح وفشل •

وثانيهما : ماهو متأثر به من المبادىء الخلقية والفلسفية التى تحفزه الى نشدان شىء أفضل ، وتستحثه الى الطموح اليه •

وتتداخـل التجربة والأخـلاق تداخـلا يمس الشغاف الدقيق ، فالأخلاق لا تكون بغير استقراء للواقع، واستخلاص للقواعد التي تجعل منه شيئا احسن ، وأفضل وكذلك الواقع يظل رتيبا بغير المبادىء التى تحفز الى تغييره ، ثابتا ، جامدا على ما هو عليـه من شـوائب ، ومثالب ، وأدران • فلابد للتجربة من أخلاق تهذبها ، ولابد للأخلاق من تجربة تغذيها •

ونخلص من هذا العرض السريع الى اننا مع تسليمنا بأن هذه المدرسة قد أثرت الدراسة السياسية من حيث اهتمامها بالموضوعية ، ومنهجية البحث ، الا اننـا نرفض بشـدة أن نكون من تابعيها لأنها عالجت الموضوع علاجا جزئيا مبتسرا وهى التى تؤمن بالموضوعية والمنهجيـة العلميـة • فأعطت الأهمية كلها للتجربة والواقع ، وأغضت الاغضاء كله عن المبادىء الأخلاقية التى تمثل التطلـع الانسـانى الراقى الى تغيير ماهو واقع الى ماهو أفضـل • وبذلك طمست معـالم المستقبل • وقضت عليه بأن يكون نسخة شوهاء من الحاضر المرذول •

ولعكس هـذه الأسباب نرفض أن نكـون من أنصـار

المدرسة الثانية التى تنادى بأن تلتزم السياسة التزاما حرفيا بكل ما تعلمه المدرسة الأخلاقية ، ثم تذهب الى أبعد من ذلك فتحاول أن تعزل الأخلاق عن الواقع لتجعلها مجموعة من المثاليات البالغة مبلغها فى التطهر والنقاء ٠

ولئن كنا قد رفضنا المدرسة الأولى لأنها ترفض التجربة ، وتنكر قيمتها ، وتنصرف بكليتها الى المثاليات تنهل من معينها ، وتعتسف تطبيقها على الواقع الذى لم تكترث له، ولم تحفل بمقتضياته ٠

ونسأل الآن : كيف يمكن اذن أن تقوم علاقة متوازنة بين السياسة والأخلاق بحيث لا تطغى احداهما على الأخرى وتطردها من ميدان الفاعلية والتأثير ٠٠ ؟؟

وقد نجد مفتاح الاجابة على هذا السؤال فيما قلناه آنفا من أن الانسان فى استشرافه لمستقبله يحتاج الى شيئين أساسيين : احساس قوى بالواقع الذى يحياه ، ومبادىء يؤمن بها ، ويحب أن يصوغ مستقبله فى قوالبها ٠ ومعنى ذلك ، بعبارة أخرى ، أنه فى حاجة الى تجربة ، وهدف ٠٠ تجربة تحدد له الوسيلة التى يتبعها ، وهدف تتمثل فيه تطلعاته الأخلاقية ، ومبادئه المثالية ٠ فاذا أهمل التجربة ضاعت من يده الوسيلة ، ولم يهتد اليها ، واذا لم يحدد هدفه لم يعرف كيف ينتفع بالوسيلة التى بين يديه ، كحامل بندقية الصيد لا جدوى له منها الا اذا رأى الصيد ، وحدد موقعه ٠

وهكذا نجد أنفسنا وجها لوجه أمام القضية القديمة ، ونقصد بها قضية الغاية والوسيلة ٠ فما هى أركان هذه القضية ٠٠٠ ؟؟

وعندنا أن المنطلق الحقيقى الثابت لبحث هذه القضية أن نبدأ أولا بتعريف ماهية الغاية الجديرة بسعى الانسان كانسان ، أى بحسبانه متميزا عن سواه من المخلوقات غير العاقلة ٠

فهل غاية الانسان من حياته هى ، مثلا ، أن يأكل

ويشرب ·· ؟؟ اذن لقد استوى الذى يعقل والذى لا يعقـل من ابهم العجماء ···

وهل غايته أن يسيطر على الطبيعة ، ويزيد الانتاج ··؟ غاية جزئية لا مراء ، ولكنها لا يمكن أن تكون الغاية التى ليس وراءها غاية · فالحيوان ينتج ، والنبات ينتج من غـير أن يكون وراء هذا الانتاج عقل مدبر ، وارادة حرة ، بل هو انتاج آلى ، أو غريزى ، لا دخل للعقل أو للارادة فيه ·

أو هل هى اللذة الحسية ·· ؟؟ غير معقول لأن اللذائذ الحسية هى ألصق الأشياء بحياة البهيم ···

وهل غاية الانســان هى الدفاع عن وطنــه ، والعمــل لرفعة شــأنه ·· ؟؟ تلك هى غاية المــواطن ، وليست غاية الانسان · وبين المواطنــة والانســانية فروق كالفروق بين الرقعة المحدودة من الأرض ، وبين الكون الفسيح بكل ما فيه، ومن فيه ·

هذه ، وغيرها ، غايات مرحلية ، ليس الا على الطـريق الى غاية الانسان الكبرى وهى تحقيق الكمال فى داخله قبل أى شىء آخر · فتلك هى الغاية التى لا يشاطره السعى اليهـا كائن أو جماد لأنهـا خصيصة أصيلة من خصــائص العقــل المفكر ، والارادة الحرة ، وهما ميزتان ينفرد بهما الانســان دون غيره من الكائنات ·

وهذا الكمال فى داخل الانسان هو ، بعبــارة أخــرى ، ما يمكن أن نســميه **الكمــال الروحى** ، وبه نعنى احتفــاء الانسان بروحه ، وبذله الوســع للعلاء بهــا ، والتســامى بتطلعاتهــا ، فوق الحاجات المــادية البحتــة ، والضرورات الجسدية المحضة · وقد يسأل سائل ، ولابد له أن يســأل ، كيف يمكن لأى انسان أن يحقق ما نسميه الكمال الروحى ؟؟ وهل كمال الروح هذا منفصل تماما عن الكمال الآخر المقابل ونقصد به كمال الجسد ·· ؟؟

وللاجابة على السؤالين معــا لابد لنا أن نقــرر أولا أن

تحقيق حاجات الجسد المادية ضرورة أساسية لا غنى عنها لكى يتحقق انعتاق الروح من أسر المادة ، وانطلاقها نحو الآفاق الأعلى ، والغاية الأسمى • وهذا هو ما نسميه بعملية التحرر الوجدانى ، وهى عملية واسعة ، شاملة ، عميقة ، يندرج فى جزئياتها غير المحدودة عدد لا نهائى من عمليات التحقيق ، والتطهير ، والتسامى • تحقيق حاجات الفرد الأساسية ، وتطهيره بهذا التحقيق من ذل الحاجة ، ثم التسامى به أتر هذا الى مستوى الكمال •

وعلى ذلك يكون ارضاء الدوافع المادية فى الانسان خطوة اولية ضرورية لارضاء دوافعه الروحية • والاحتفاء بالدوافع المادية وحدها دون نظر الى الدوافع الروحية هو انتكاس بالانسانية الى مستوى الحيوانية البلهاء ، كما أن الاحتفاء بالدوافع الروحية دون ارضاء الدوافع الحيوانية أو المادية هو مثالية متعالية على الواقع ، وحكم الضرورة •

وهذا وذاك معاكس لاستواء النمو فى الطبيعة الانسانية •

وانما يتحقق الكمال الروحى ، ويتم للطبيعة الانسانية نموها السوى بكفالة الأساسيات المادية التى يعلو عليها الانسان ليستشرف غاياته المعنوية ، أو الروحية •

ومادامت الغاية من الوجود الانسانى هى الكمال الروحى ، فلا يمكن أن تكون الوسيلة اليها موصومة بالمثالب الخلقية ، كالقتل ، والسرقة ، والزنا ، والنصب ، والاحتيال، وغيرها من الوسائل المرذولة ، المحرمة خلقيا • بل لابد أن تكون الوسائل على مستوى الغاية سموا ، وترفعا عن النقائص ، وتطلعا الى الكمال •

فاذا حددنا الغاية بأنها الكمال الروحى ، أى الالتزام بالمبادىء الخلقية الرفيعة نكون في نفس الوقت قد حددنا الوسيلة التى يجب هى الأخرى أن تجرى على سنن المبادىء الخلقية الرفيعة •

في هذه الموازنة الدقيقة الحصيفة بين غايات الانسان المادية والروحية تكمن حقيقة العلاقة بين السياسة والأخلاق. فالسياسة، كما أشرنا من قبل، هي في جملتها معاملة للحاضر في ضوء ما حدث في الماضي، وما يرا أن يحدث في المستقبل أي أنها الوسيلة لتحقيق غاية الانسان من حياته، وهي الكمال الروحي. ومن ثم تتضح الرابطة القوية التي تصل ما بين السياسة والأخلاق. ومن ثم ايضا ينكشف فساد ما يقول به أصحاب المدرسة العلمية التي تفصل ما بين السياسة والاخلاق فصلا تاما على أساس أن الأولى تنبني على التجربة، والاحتكاك العملي، ليس الا وان المبادىء الخلقية لا تفيد عالم السياسة في بحوثه، بل على العكس تعتبر قيدا يعوق حركته الطليقة، ويجسد مرونته، وقدرته على التكيف مع الواقع والظروف. ومن جملة الاعتبارات الهامة التي تغفلها هذه المدرسة اعتبار أدى اهماله، واسقاطه من الحسبان، الى خلط ذريع في فهم طبيعة المجال الذى يعمل فيه **العالم الطبيعي والعالم السياسي**. فالعالم الطبيعي يبحث في **المادة**، والمادة جماد، والجمادات بطبيعتها لا تخضع للمعايير الخلقية. ومن هنا فان العالم الطبيعي لا يحفل بالأخلاق وهو عاكف على بحوثه لأن موضوع بحثه لا يمكن أن يوصف بأنه أخلاقي، كما لا يمكن أن يدمغ بأنه غير أخلاقي. وبوصف المادة وتركيبها يكون العالم الطبيعي قد أدى كل ما هو مطلوب منه بلا زيادة أو نقصان.

ولا كذلك العالم الاجتماعي. فموضوع البحث هنا هو **الانسان** بكل ما يميزه عن الجمادات من عقل، وارادة حرة، **وعلاقات اجتماعية**. ومؤدى ذلك أن العلماء الاجتماعيين، بما فيهم بالطبع العالم السياسي، يبحثون موضوعات يدور محورها أساسا حول كائن حي، عاقل، اجتماعي النزعة، حر الارادة، وهي بهذه المثابة موضوعات ذات أبعاد خلقية. فالعالم الاجتماعي بصفة عامة، أو العالم السياسي بصفة خاصة، مهتم أولا وقبل كل شيء بأخلاقية الأعمال والعلاقات الانسانية التي تدخل في نطاق مباحثه التي تفرض عليه بالضرورة القصوى أن يربط المقاييس الخلقية بالنتائج التي

يتأدى اليها ببحثه فاذا كان العالم الذرى يكتفى بوصف الذرة والقوانين التى تحكمها ، ويعتبر أنه بهذا الوصف قد أدى كل ما هو مطلوب منه كعالم طبيعى ، فان العالم السياسى لا يمكن أن يكتفى بالوصف المجرد للشىء والقوانين التى تحكمه لأنه أصلا لا يتعامل مع أشياء بل مع اناس أو مؤسسات ، ومنظمات لحمتها الانسان ، وسداها الانسان أيضا • فلا يستطيع العام السياسى أن يصف العلاقات العنصرية ، والفساد الحكومى مثلا ، من غير أن يبين لنا مدى التطابق أو انعدامه بين هذا أو تلك وبين المعايير الأخلاقية الموضوعية •وهو لا يستطيع أن يفلت من الالتزام بالقيم والمعايير الأخلاقية فى أحكامه لأن مجال بحثه ، وهو الانسان ، تحكمه هذه المعايير وتلك القيم •

ولنأخذ مثلا الطاقة فى العلم الطبيعى ، والقوة فى العلم السياسى • فالعالم السياسى يحفل بالقوة ، ومنشئها ، ونتائجها • بينما العالم الطبيعى يبحث فى الطاقة • وبين هذه وتلك من الفروق ما بين مجال نشاط العالم الطبيعى ومجال نشاط العالم السياسى • فالأول يهتم بالطاقة ، أى القوة غير الانسانية أو غير البشرية ، الكامنة فى الكون المادى ، بينما الثانى يبحث فى القوة الصادرة عن المخلوقات العاقلة التى توجهها ، وتمارسها • فالعالم السياسى ، يبحث مظاهر القوة فى المجتمع ويدرس وسائل نشوئها ، والنتائج المترتبة عليها والعناصر الكامنة فى أصلها • ولكنه لا يقف عند هذا الحد الذى قد يقف عنده عالم الطبيعة فى دراسته للطاقة • بل يذهب الى أبعد من ذلك فيتساءل ما اذا كانت ممارسة القوة فى هذا الظرف أو ذلك ، الغرض أو غيره ، أمرا مستحبا أم مستهجنا من وجهة النظر الأخلاقية المحضة ، أو ما اذا كانت هذه الممارسة مما يعاون على تحقيق الصالح العام ، أو يلحق به الضر والأذى •

واذا كنا نتفق على أن العلم ، فى أضيق معانيه ، هو وسيلة الى غاية ، فلابد أن يكون فى هذا الاتفاق تسليم ضمنى بأن مهمة العلم ليست هى تحديد الغاية ، أو تعيينها •

بل قصاراه أن يبين لنا الطريقة التى بها يمكن أداء عمليات معينة ضمانا للوصول الى غايات مرسومة بيد غير يد العلم ذاته . وتعيين الغاية هو من اختصاص الفلسفة ، او الأخلاق، أو هما معا . أما السياسة فهى تهتم بالوسائل والغايات جميعا . والعالم السياسى يقوم بمهمة العالم من جمع للحقائق ، وتحليل لها ، لا لمجرد العلم بالشىء كما يقولون ، ولا لمجرد استخراج قوانين معينة تصلح للتطبيق فى ظروف ، واحوال معينة ، بل ليستخدم المعلومات التى يتوصل اليها بالجمع ، والتحليل فى اعلاء الصالح العام ، وتحقيق غايات الانسان . فالبحث التجريبى ، أى البحث المبنى على التجربة والواقع القائم ، لا يؤدى الا الى التعرف على الوسيلة ، أما التعرف على الغاية من هذا البحث التجريبى فلا يتم الا عن طريق الفلسفة وغيرها من العلوم اللاحقة بها كعلم الأخلاق مثلا . وغنى عن البيان أن دراسة عمل الحكومة وتحليله بغير اهتمام بغاية الانسان ، وهدف الحكومة ، انما هى دراسة عقيمة جدباء . وانما تصبح هذه الدراسة مثمرة ومجدية اذا توفر لها الجانبان معا : جانب جمع الحقائق وتحليلها علميا محضا كما يفعل الكيميائى مثلا بالعناصر الكيميائية فى معمله ، وجانب الاستفادة من هذا الجمع والتحليل لتعيين هدف كبير جدير بسعى الانسان .

ومن هنا نجمت الأهمية الكبرى لدراسة طبيعة الانسان، وهى الدراسة التى توفرت لها كل العلوم الاجتماعية على اختلاف أنواعها ، ومجالات نشاطها . فعلى نتائج هذه الدراسة يتوقف تعيين نوع الغاية التى يتغياها الانسان فى مسعاه . فيكاد الاجماع ينعقد ، مثلا ، على أن غاية الدولة هى تحقيق الصالح العام ، ولكن تعريف ماهية هذا الصالح العام يختلف من مذهب سياسى الى مذهب آخر ، وذلك تبعا لاختلاف نظرة هذه المذاهب الى طبيعة الانسان ، والدور المنوط به فى الدولة ، والغاية التى يسعى اليها فبعض المذاهب تعتقد أن الغاية من وجود الانسان هى خدمة الدولة لأنه ليس له غاية فيما وراءها مثال ذلك النازية والفاشية .

وبعضها يعتقد أن غايته هى الحصول على لقمة العيش وأن هذه الغاية تتحقق على خير وجه بالحجر على نشاط الفرد الخاص وتوظيفه فى خدمة النشاط الحكومى مثال ذلك المادية الشيوعية • وبعضها الآخر يعتقد أن للفرد غاية مستقلة فيما وراء غاية الدولة ، ونشاطها قائما بذاته ، وأن قصارى همه فى الحياة هو تحقيق الكمال الروحى على نحو ما بيناه فيما سبق من حديث عن غاية الانسان ، مثال ذلك الديموقراطية ، والاشتراكية (١) •

وصفوة ما يمكن أن نقوله ختاما لهذا المبحث عن طبيعة العلاقة بين السياسة والأخلاق هو أن السياسة تستفيد من المناهج العلمية فى جمع الحقائق ، وترتيبها وتحليلها ، كما تستفيد من الأخلاق فى تقويم نتائج الجمع ، والترتيب والتحليل • فاذا كانت الأخلاق التى يدين بها العالم السياسى ضعيفة منهارة ، فان تقويمه للحقائق التى توصل اليها بالبحث المنهجى سيكون بالتالى ضعيفا ومنهارا • وعلى العكس من ذلك ، فان الايمان بالأخلاق القويمة وحدها لا يكفى فى التوصل الى حل للمشكلات السياسية والاجتماعية القائمة اذا لم تدعمها النتائج الصادقة التى يتأدى اليها العالم السياسى عن طريق الملاحظة والبحث التجريبى المنهجى •

وفى هذا المعنى يقول « أرسطو » « انه من المعتقد أن يكون الدارس الأمين للسياسة قد درس الفضيلة قبل كل شىء ، لأن هدفه هو أن يجعل زملاءه المواطنين صالحين ، ومطيعين للقوانين » (٢) •

فالسياسة لا يمكن أن تنفصل عن الفضيلة أو الأخلاق لأنها انما تستهدف غاية متساوقة مع طبيعة الانسان الذى يهدف الى تحقيق كماله الروحى •

ولما كان الكمال الروحى ، كما اتفقنا ، مزاوجة بين

---

(١) راجع الفصل الذى كتبناه عن الصالح العام فى كتابنا «الديموقراطية وفكرة الدولة» •
(٢) راجع كتاب « أسس الحكومة » لمؤلفه هنرى سكمانت

الماديات والمثاليات ، فان هذه النتيجة التى توصلنا اليها بعد طول مقارنة بين الفلسفات والنظريات المحدثة ، لا تختلف فى شىء عما جاء به الاسلام منذ أربعة عشر قرنا من الزمان ·· ان التشريعات الاسلامية تحرص على شيئين هما جوهر القضية ولبابها : أولهما مواءمة التكاليف الشرعية للطبيعه البشرية ، ولما فطر الله الناس عليه ، حتى تكون صالحه لكل عصر ولكل أمة ــ وثانيهما ان تكون هذه التكاليف قائمة على أساس المبدأ الخلقى ، والقيمة المثلى ··

ولكن المبدأ هنا ليس مجردا ، كما ان القيمة ليست هائمة على الآفاق ، وانما هما موثوقان الى طبيعة الانسان ، وما فطر عليه ، لكى يجىء التكليف بهما يسرا لا مشقة فيه ، وبداية مقبولة ومقدورا عليها ، لعمل منجز على أرض الواقع ، وفى الحياة اليومية المعاشة ·

يقول سبحانه وتعالى : « فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون » (١) ·

ومن أمثلة موافقة شريعة الاسلام للطبيعة البشرية مع التزامها ، بالطبع وبالقيم الخلقية المثلى ، ما جاء فيها من نص على مبدأ المماثلة فى رد العدوان ، العين بالعين ، والعفو أفضل ·· يقول جل وعلا «وجزاء سيئة سيئة مثلها، فمن عفا وأصلح فأجره على الله انه لا يحب الظالمين ، ولمن انتصر بعد ظلمه ، فأولئك ما عليهم من سبيل » (٢) ·

★★★

قلنا فى مستهل هذا الفصل أن السياسة هى الوسط الذى تنتقل فيه الديموقراطية من حال الفكر المجرد الى حال الفعل الواقع · واشترطنا لكى يكون الوسط أمينا فى النقل أن يتوفر له شيئان أساسيان : **أولهما** أن يكون نظيفا **وثانيهما**

---

(١) الروم : ٣٠ ·

(٢) الشورى : ٣٨ ــ ٤٣ ·

أن يكون شفافا حتى تأتى الصورة طبق الأصل ، أو طبقه بقدر الامكان ·

ونحن حين نقول الوسط السياسى لا نعنى غير الساسة أنفسهم لأنه لا وسط بغير وسيط ، ولا سياسه بغير ساسة · وعلى ذلك فما نشترط توفره فى الوسط السياسى هو بعينه ما نشترط توفره فى الساسة · بل ان كل ما نقوله عن العلم السياسى ينسحب بداهة على العلماء السياسيين ·

تلك بداهة لا يتطلب التوصل اليها الى ذكاء خاص ، ولكن اثباتها مع ذلك ضرورة ، على جانب كبير من الأهمية · فاذا كان ما نقوله عن السياسة ينطبق بداهة على الساسة ، اذن فمن البديهى أن العلاقات القائمة بين العلم السياسى وغيره من العلوم الاجتماعية هى ذاتها العلاقات القائمة بينها وبين العالم السياسى بوجه عام · وهذا بدوره يفيدنا فى معرفة الشروط أو الصفات اللازمة لكل من يتصدى للعمل السياسى ·

فما هى هذه الشروط ·· ؟؟

كثيرة ، نذكر منها ما نعتقد انه أهمها وهى :

أولا : أن يكون دارسا للفلسفة السياسية ، أو ملما بمبادئها العامة · فلا يستطيع السياسى أن يمارس عمله على وجهه الأكمل ما لم تكن لديه فكرة واضحة عن طبيعة الدولة ، والغرض من قيامها والدعائم التى ترتكن اليها ، وكذلك عن السلطة السياسية ، ومبررات وجودها ، والعلاقة بينها وبين الأفراد · وكل هذه المسائل مما يدخل مباشرة فى نطاق الفلسفة السياسية ، فلا يتسنى للسياسى أن يعرض لها بغير اهتمام بالفكر السياسى ، ومجالات بحثه وتنقيبه · ولا تكفى السياسى المناهج التجريبية لأنه انما يتطلع الى بناء مستقبل لأمته ولا يقف عند حد محاولة حل المشكلات التى تواجهها فى الوقت القائم · وهو من أجل ذلك لا يستغنى عن الفلسفة السياسية التى تحفل أساسا بما يجب أن تكون عليه الدولة ، وبالقيم التى ينبغى لها أن تسير على هديها ، وتستضىء

بنورها • فلا غرابة ، والحال هذه ، أن نجد أن الفلسفة السياسية كانت ، ولا تزال ، العدة الرئيسية التى اتخذها كثير من العلماء السياسيين للتنقيب عن النظريات السياسية ، والمبادىء الأساسية التى يصح أن تقوم عليها الدول والحكومات • ومن هؤلاء « أفلاطون » في جمهوريته ، و « ارسطو » في « السياسة » ، و « توما الأكوينى » ، و « هوبز » ، و « لوك » و « روسو » ، و «هيجل» ، و «كانت» وغيرهم ، وغيرهم • فالفلسفة السياسية هى من غير شك سلاح بتار لا غنى عنه في يد الباحث السياسى لأنه بدونه لا يستطيع ارتياد المباحث الصعبة الوعرة التى تصادفه •

ثانيا : يجب على السياسى أن يكون مستوعبا للتاريخ العالمى باسره ، لا تاريخ بلاده فحسب • ولا نعنى باستيعابه للتاريخ أن تتوفر له المعرفة السردية لأحداث التاريخ • فتلك على أهميتها لا تعنى السياسى فى المكان الأول • وانما يعنيه فى هذا المكان معرفة الظروف التى مرت بها بلاده ، أو أى بلد آخر ، وأدت الى ايجاد نوع معين من المؤسسات الاجتماعية أو الاقتصادية ، أو السياسية • أى أننا نؤكد على أهمية المعرفة التحليلية ، لا السردية بالنسبة للمشتغلين بالسياسة • فالمعرفة السردية تتحقق بأحد طريقين : المعايشة الفعلية للأحداث الواقعة ، أو دراسة الاثار التى خلفتها الأحداث الماضية • بينما المعرفة التحليلية تتحقق أولا وأخيرا بالنظر الثاقب الى طبيعة هذه الأحداث أو تلك واستكناه أسبابها ، ودواعيها ، وخفاياها ، وازاحة النقاب عن الظروف التى أدت الى وقوعها • ومعنى ذلك أن المعرفة السردية لابد أن تأتى أولا ، ثم تأتى على أثرها المعرفة التحليلية ، لأننا انما نعرف الحدث أولا ثم نشرع بعد ذلك فى معرفة الأسباب التى انتهت بوقوعه •

وبالمعرفة التحليلية للتاريخ يستطيع السياسى أن يعرف أن شكلا بعينه من أشكال الحكومة قد نجح أو قد فشل فى ظروف تاريخية معينة ، أو أن يعرف أن بعض أشكال

التنظيمات الحكومية قد حققت على مدى التاريخ نجاحا أظهر، وأبرز ، من غيرها وأنها ، من ثم ، أحق من غيرها بأن تتبع ، وينسج على منوالها • ولا ريب فى أن الشواهد التى تتحصل للسياسى من هـذه المعرفة تؤازره مؤازرة فعالة فى تكـوين المبادىء والنظريات التى يمكن أن تنطبق عـلى العمليات أو التنظيمات السياسية بصفة عامة • فالمؤسسـات السياسـية ليست ، كما يعتقد البعض ، نتاج فكرة طارئة ، أو غرض مؤقت ، بل هى بالقطع نتاج بطىء ، وعلى مراحل ، تتجلى شواهده ، ومظاهر نجاحه ، فى مختلف البلدان ، وفى أزمان متفاوتة ، ومن هنا كانت أهمية التاريخ السياسى ، فهـو يستمد منه أشكال التنظيمات الحكومية التى ثبت نجاحها على مدى التاريخ الطويل ، أو هو يستمد منه موادها الخام التى يستطيع بعد ذلك تشكيلها ، وتطـويرها بحسب مقتضيات العصر ، والظروف الحاضرة •

ثانيا : يجب عـلى السياسى أن يكـون ذا دراية كافيـة بالمؤسسات السياسية الموجـودة فى عصره سـواء كانت فى البلد المتاخمة لبلده ، أو فى أى بلد آخر على ظهر المعمورة • وهذه الدراية تدخل بالطبع فى نطاق المعرفة التاريخيـة ، فقد ذكرنا من قبل ان معرفة التاريخ تتحقق بطريقين احداهما هى المعايشة الفعلية للاحداث الواقعة • ولكنها مع ذلك دراية لا تقف عند حد الملامسة التاريخية للمؤسسات القائمـة فى شتى البلدان ، بل تتعداها الى الدراسة المقارنة بينها بحيث تتم الرؤية الصحيحة لما يصـل بينها جميعا من نقط الاتفاق والالتقاء ، وما يفصل بينها من مواضع الاختلاف والانشطار • وعن طريق مقارنة الاجهزة الحـكومية فى البـلاد المختلفة يستطيع السياسى الحصيف أن يلمح السمات المشتركة بينها، ويتعمق الأسباب الحقيقية الكامنة وراء هذا الاتفاق ، كمـا يستطيع بالمثل أن يدرك الملامح المختلفة المتفردة ، والعوامل التى نجم عنها هذا التفرد أو ذاك الاختلاف • ومن معـرفة مظاهر الاختلاف والاتفاق ، والأسـباب الداعيـة الى كل ، يتسنى للسياسى التوصل الى القواعد السياسية العـامة التى

يمكن تطبيقها في كل حين ، أو على الأقل ، في معظم الأحيان. من ذلك ، مثلا ، ما اتفقت عليه جميع الدول من أن نظام البوليس ضروري لحفظ الأمن . أو من أن نظام المخابرات العامة لازم لهتك الستر عن أعداء الدولة المتربصين بها في الداخل ، أو لاكتشاف ما تدبره الدولة أو الدول المعادية لها حتى لا تؤخذ بغتة أو على غير تأهب .

ولورد برايس Lord Bryce يصف المقارنة بين النظم المختلفة بأنها دراسة علمية لأنها .. « تتوصل الى نتائج عامة برد النتائج المتماثلة الى الأسباب المتماثلة مع أطراح المؤثرات المخلة التي ، بوجودها في بلد وانعدامها في آخر ، تجعل النتائج في الحالات المفحوصة تختلف في بعض النقاط ، وتتماثل في بعضها الآخر » (١) .

ومن هنا كانت أهمية الدراسة المقارنة للسياسي . فالباب مفتوح أبدا لتداخل التجارب الانسانية طرأ ، وامتزاجها ، وتفاعلها ، وتأثر بعضها بالبعض الآخر ، واقتباسه منه . فلا غضاضة البتة ، بل الخير كل الخير ، في أن يقتبس بلد المؤسسات السياسية القائمة في بلد آخر طالما أن البلدين يمران بنفس الظروف ، ويواجهان ذات المشكلات ، وطالما أن النظم المقتبسة قد أثبتت قدرتها ، وفاعليتها ونجاحها في مواجهة الظروف والمشكلات المشتركة . ولا عجب ، فالأسباب المتماثلة تؤدي بلا ريب الى نتائج متماثلة . ويبقى بعد ذلك المجال منفسحا لبعض الاختلاف هنا أو هناك تبعا لاختلاف في بعض الظروف ، أو بعض المؤثرات ..

رابعا : يجب على السياسي أن يكون على علم بالقانون . أقول « على علم » عامدا لأنني لا أحب أن يفهم من هذا الكلام أن السياسي لابد له أن يكون فقيها من فقهاء القانون المتمكنين . ومن الحق أن بعض المفكرين السياسيين في القرن التاسع

---

(١) راجع كتاب لورد برايس « الديموقراطيات الحديثة "Modern Democracies" الجزء الأول » صفحة ١٨ . نيويورك .

عشر ولا سيما الألمان منهم ، قد سلطوا الضوء قويا وشديدا على أهمية الدراسة القانونية للسياسى الى حد جعلهم فى الواقع يخلطون بين شيئين متميزين ما كان ينبغى الخلط بينهما بحال وهما :

أولا : ان الدولة كشخصية اعتبارية تقوم بوضع القانون وتنفيذه .

وثانيا : انها كمنظمة سياسية تقوم لخدمة مقاصد اجتماعية بعينها نجملها فيما نسميه بالصالح العام .

والخلط بين هذين الجانبين قد يجعل بعض المفكرين يغلب أحدهما على الآخر على حساب الحقيقه ، والامر الواقع، تماما كما حدث بالنسبة لعدد كبير من الباحثين السياسيين الألمان فى القرن التاسع عشر حيث نجدهم وقد غلبوا الهدف القانونى من وجود الدولة على الهدف السياسى منه . وفى هذه الحالة ينصرف هم الباحث السياسى الى المسائل الدستورية ، ومشاكل السيادة ، ونظام القضاء فى الدولة بغض النظر عما اذا كان الجهاز الحكومى قادرا أم غير قادر بالفعل على تحقيق الهدف النهائى من وجود الدولة وهو : الصالح العام . ومن هنا يحدث الانفصام بين القانون والسياسة من حيث يراد لهما الامتزاج والالتحام . فلا يكون القانون ، كما ينبغى أن يكون ، معوانا على تحقيق الغاية من الدولة ، بل يستقل بذاته ، ويتضخم ثم يتضخم حتى يطغى على السياسة ، وحتى ينسى الهدف الرئيسى من وجوده وهو المعاونة على بلوغ الغاية السياسية للدولة ونعنى بها الصالح العام .

وانما يحدث الالتقاء المثمر بين القانون والسياسة عندما يحتفظ كل منهما بشخصيته واستقلاله . ثم يعمل كل منهما من ناحيته ، وطبقا لقدراته وكفاءاته ، على تحقيق الغاية الأصيلة من وجود الدولة وهى الصالح العام . وشأنهما فى ذلك شأن جناحى الطائر ، كل منهما يضرب فى أحد جوانب الجسم فى استقلال ظاهرى ، وان كان فى الحقيقة مرتبطا

أشد الارتباط وأقواه بحركة الجناح الآخر ، لأنهما معا يعملان لتحقيق غاية واحدة مشتركة : هي دفع الطائر الى أعلى الآفاق ، أو الهبوط به سالما الى حيث يشاء .

فدراسة الدولة من ناحية الفقه القانوني فحسب انما هي تجاهل غير مأمون العواقب للقوى الاجتماعية ، والاقتصادية ، والدينية ، والنفسية ، والثقافية .. وغيرها من القوى الكامنة وراء كيان الدولة ، والتي تعمل عملها الخفي والظاهر في خلق القوانين نفسها ، أو الغائها ، او تعديلها . فما القانون في حقيقته الا صياغة تشريعية للاوضاع المستقرة في الدولة . ثم ان القانون ليس هو الكلمة الأخيرة ، او الصورة الحقيقيه ، لكل ما يقع فعلا في الدولة . فكثيرا ما تتغلب الأوضاع السياسية على المواد القانونية كما يحدث في بعض الدول التي تمجد دساتيرها المكتوبة الديموقراطية والحرية في حين أن الفردية والتسلط هما في الواقع أساس الحكم فيها . مثال ذلك الاتحاد السوفيتي ولا سيما في عهد « ستالين » الذي كان يتغنى بالديموقراطية في الدستور الذي وضعه لبلاده سنة ١٩٣٦ في حين أن استبداده بالسلطة كان موضع نقد شديد من خلفه نيكيتا خروشوف .

ومع ذلك فالعلم بالقانون من ناحيته العامة ضروري للسياسي لأنه يتيح له الفرصة للحكم الصحيح على النظام القضائي في الدولة ، وفهم دستورها فهما واعيا يجنبه العثرات في تطبيقه ، كما أن الجهل بالقانون الدولي يعرض السياسي لمحنات أكيدة في سياساته الخارجية لأنه بغير المام بهذا القانون لا يستطيع السياسي أن يقيم علاقاته ومعاملاته مع الدول الأخرى على أسس ثابتة واعية .

خامسا : وتأتي أخيرا الى أهمية الدراسات الاجتماعية والنفسية لكل من يتصدى للعمل في الحقل السياسي . وان هذه الأهمية تتزايد ، وتتعاظم يوما بعد يوم .

أولا : لأن السياسي ، طبقا للمفهوم الديموقراطي ،

لا يتعامل مع طبقة أو فئة من فئات الشعب ، بل هو يتعامل مع الجماهير العريضة والواسعة ، وهو من أجل ذلك يجـــد نفسه فى حاجة ماسة الى التعرف على حالات هذه الجمـــاهير الاجتماعية والنفسية ، ثم انه ، ثانيا لا يستطيع ، فى عالم اليوم الذى تشابكت مصالحه وتداخلت بصورة لم يسبق لهـــا نظير ، أن يقصر جهده على فهم الحالات النفسية والاجتماعية داخل حدود وطنه فحسب ، بل هو مضطر الى الامتداد بهـــذا الفهم الى جميع الأوطان والشعوب ، فبغير هـــذا الامتـــداد لا يستطيع الهروب من الفشل فى تحقيق مصالح شعبه مـــع الشعوب الأخرى وهى المصالح التى لا تتحقق الا بالتعـــامل الذكى مع شعوب العالم كله ٠

وعلى ذلك فالسياسى الناجح هو الذى يخـــرج بفهمـــه ووعيه وحساسيته لملاقاة المجتمع الذى يتعامل معه ابتداء من الفرد والأسرة ثم صعودا الى التنظيمات الاجتماعيـــة الأكثر تعقيدا كالنقابة ، أو المؤسسة ، أو الهيئة ، أو الحزب ٠٠٠ وهكذا ٠ وبدون ذلك لا يســـتطيع معرفة الدوافع الكامنـــة وراء سلوك الفرد ، أو النقابة ، أو الموظف ، أو الحاكم ، أو غيرهم من الأفراد أو الجماعات التى لا غنى له كسياسى عن الاحتكاك اليومى بها ٠ ومعرفة الدوافع المحركة للســـلوك الفردى أو الجماعى لازمة للسياسى لعدة أسباب منها :

أولا : انها تفيده فى التعرف على الاتجاهات السياسية للجماهير والظروف التى تنشأ فيها ٠

وثانيا : انها تمكنه من ادراك المدى الممكن فى تغيير أو تعديل أو ضبط العوامل التى أدت الى خلق تلك الاتجاهات٠

ثالثا : انه يتعرف عن طريقها على العوامل التى تشـــكل مسلك الجمهور تجاه الحكومة ، وسياستها ووظيفتها ٠

رابعا : انها تمكنه من معرفة وسائل الدعاية التى يكون لها التأثير الأكبر فى جمهرة الناخبين ٠

خامسا : ان معـــرفة الدوافع الســـلوكية لدى الأفـــراد والجماعات تيسر للسياسى مهمة التنبؤ برد الفعل الذى يمكن

أن يثيره اجراء معين أو سياسة معينة ، لدى الجماهير ، وبالتالى فانه يستطيع بناء على قدرته على التنبؤ أن يقدم على ، أو يحجم عن خطوة بذاتها ، أو اجراء بعينه .

سادسا . ان حصيلة ذلك كله أن السياسى يكون فى موقع أفضل يستطيع منه أن يرى بوضوح حقيقة متطلبات الجمهور السياسية والاقتصادية ، والاجتماعية ، والثقافية، والدينية، والوجدانية .. الخ .

★★★

تلك ، اجمالا ، هى أبرز الشروط أو الصفات التى نعتقد أنها لازمة للمعنيين بالعمل السياسى . ولا نريد باثباتها أن كل سياسى لابد أن يكون مؤرخا ، أو فقيها قانونيا ، أو أستاذا فى شئون الاقتصاد ، أو عالما اجتماعيا أو نفسانيا ، فذلك فى رأينا مطلب عسر لأنه فوق طاقة فرد واحد . وانما نقصد أن لابد للسياسى من المامة سريعة وعامة بكل هذه العلوم الانسانية لأنه بغير هذه الالمامة لا يستطيع القيام بما هو مطلوب منه كسياسى يتصدى لحل مشكلات شعبه الكثيرة ، المتداخلة ، المتشعبة المناحى . وعلى قدر ما يتسنى له تعمق هذه الدراسات المختلفة على قدر ما تتاح له فرصة النجاح فى مهمته . وبالطبع فان الفرصة دائما مواتية لأى زعيم سياسى لتعويض ما قد يعرض له من عجز عن الاحاطة الشاملة العميقة بكل هذه العلوم عن طريق الاستفادة بعلم وخبرات المستشارين المتخصصين .

★★★

قبل أن نختم هذا الجزء نحب أن نعيد الى الأذهان أهم الحقائق التى أحطنا بها فيه :

أولا : ان السياسة فى اعتقادنا هى الواسطة التى تنتقل بها الديموقراطية من أفق النظر الى مجال العمل ، ولذلك كان حتما لازما أن يكون الحديث عنها هو المنطلق الحقيقى للحديث عن الديموقراطية .

ثانيا : ان واسطة الشيء لابد أن تكون عـلى مستواه ، ولذلك يجب أن تكون السياسة على مستوى الديموقراطيـة نقاء وسموا حتى يجيء النقـل أمينا وطبق الأصـل بقـدر الامكان ٠

ثالثا : لكي يتحقق للسياسة ما نرجوه لها من كفاءة فى النقل الأمين كان لابد لنا من أن نستبعد المفهوم القديم لهـا القائل بأنها انما تقوم عـلى المعـايب الخلقيـة كالكذب ، والاحتيال ، ونحل محله المفهوم الصحيح وهو أن السياسة علم حقيقى متكامل له أصول ، ومناهج للبحث ٠

رابعا : ويترتب على هذا المفهوم الصحيح أن السياسـة لها علاقة وثيقة بسائر العلوم الاجتماعية ، وانها تتفـاعل معها عطاء وأخـذا ، وتتضـامن واياها فى تحقيق الفهـم الصحيح ، والغايات الأصيلة ، لمحور الدراسات الاجتماعيـة طرا وهو الانسان ٠

خامسا : كذلك فان المفهوم العلمى للسياسة يتأدى بنـا فى نهاية المطاف الى وضع عدة شروط نرى أنها ضرورية لكل من يتصدى للاشتغال بالسياسة ٠ وهذه الشروط تنبع فى حقيقة أمرها من تلك العـلاقة الوثيقة القائمـة بين العلم السياسى وسواه من العلوم الاجتماعية التى تتوفر على دراسة الانسان، وتحليل طبائعـه ، فى حركاته وسـكناته ، وفى حاضره وماضيه ومستقبله ٠٠٠

السيادة القانونية

وننتقل الآن الى الوجه الثانى للسيادة وهـو ما يسـمى **بالسيادة القانونية** •

وحين ننظر الى هذا الوجه من وجوه السيادة فلابد أن تكون نظرتنا من زاوية واحدة لا تتغير ، ونعنى بهـا زاوية القانون اذ السيادة بهذا المعنى لا تزيد عن كونها نظرية قانونية بحتة ، يحتفى بها فقهاء التشريع قدر ما يحتفى بها علماء السياسة ، بلا خـلاف ، أيا كان ، فى طبيعة هـذا الاحتفاء ، أو بواعثه ، أو درجته •

وتتمثل السيادة القانونية فى تلك السلطة التى يكون لها الحق النهـائى فى التعبير القانـونى عن أوامر الدولة العليا • وقد تتركز تلك السـلطة فى فرد أو فى هيئـة ، ولكنها ، فى أى من هاتين الحالتين ، لها وحدها الحق المطلق فى اصـدار القـوانين المعبرة عن ارادة الدولة • فالبرلمان الانجليزى، مثلا ، هو صاحب السيادة القانونية فى بريطانيا، لأنه لا توجد هناك سلطة قانونية أعلى منه يجوز لها أن تعدل أو تلغى القوانين التى يقرها ، أو أن تقبل الالتماسات فيها، حتى فيما لو كانت هذه القوانين متعارضة مع أقدس الحقوق الفردية • فصاحب السيادة القانونية هـو صـاحب الكلمة العليا ، التى لا معقب عليها ، فى سن القوانين ، أو تعديلها أو الغائها •

ولا مماراة في أن الدولة ، أى دولة ، في حاجة ماسة الى وجود سلطة قانونية عليا ، أو نهائية ، تعمل على اقرار الامن والنظام فيها • ولكى تستطيع هذه السلطة ان تؤدى الغرض من وجودها كان لابد لكلمتها أن تكون قاطعة ، ونهائية بمعنى أنه لا يجوز لسلطة أخرى أن تعارضها ، او تناقضها ، أو تنافسها في السلطان • فالدولة تتألف من عدد هائل من المؤسسات أو الجماعات الانسانية (١) ، ولكل واحدة منها اختصاص ، أو سلطة معينة ، فى مجال نشاطها• فالشركة مثلا تسير على هدى قوانين ، أو لوائح ، بذاتها ، وكذلك النقابة ، أو الحزب ، أو المؤسسة أيا كانت • وهذه القوانين أو اللوائح تعد نهائية وقاطعة بالنسبة للعاملين فى هذه الهيئات • ولكن الدولة هى التنظيم الاجتماعى الكبير الذى يستوعب كل هذه المؤسسات ، أو هذه الجماعات الانسانية ، ولذلك كان حتما أن تكون صاحبة السلطة الأعلى التى تخضع لها كافة السلطات الأقل التى تتمتع بها الهيئات التابعة للدولة ، أو الداخلة فى نطاق حدودها • وتنجم هذه الحتمية من انه يجب على الدولة أن تستهدف « الصالح العام » وتعمل على تحقيقه • فلا مناص ، والأمر كذلك ، من أن تكون لها الكلمة الأخيرة فى اصدار القوانين التى عن طريقها تستطيع أن تفصل فى المنازعات التى تشجر بين المؤسسات المختلفة ، وأن توائم بين مصالحها المتناقضة بما يعاونها على تحقيق الصالح المشترك بينها جميعا • ولا ريب فى انه اذا لم تتحقق هذه المواءمة وذلك الفصل فان الأمر فى الدولة كلها يئول الى الاختلال والارتباك والفوضى •

وسلطة الدولة النهائية فى اصدار القوانين وتطبيقها على رعاياها ، أى داخل حدودها ، هى ما تسمى بسيادة الدولة القانونية **الداخلية** ، وهى تقابل سيادتها القانونية الخارجية التى تتمثل فى استقلالها الخارجى ، أى عدم خضوعها لأى قانون تصدره دولة أخرى • ولئن كان البحث

---

(١) راجع الفصل الذى كتبناه عن المؤسسات فى كتابنا « الديموقراطية وفكرة الدولة » •

فى السيادة الخارجية ليس مما يعنينا فى هذا المقام فاننا لا نرى بأسا من تسجيل عدة حقائق بارزة حول هذا الموضوع :

أولاها : أن السيادة القانونية الخارجية تتمثل ، كما قلنا ، فى عدم التزام الدولة بأى قانون تصدره اية دولة أخرى • فأصغر الدول حجما ، وأقلها كثافة فى السكان ، تتمتع بنفس القسط من السيادة القانونية الخارجية الذى تتمتع به أكبرها حجما ، وأكثرها عددا •

وثانيتها : أنه يترتب على ذلك أن ليس هناك سلطة قانونية أعلى فى المجتمع الدولى تخضع لها جميع الدول ، وتلتزم بالقوانين التى تصدرها • ومعنى ذلك أننا لو نظرنا الى الجنس البشرى كله على أساس أنه مجتمع واحد ، يعيش فى كون واحد ، فاننا عندئذ يجب أن نسلم بأن هناك « جماعية » للسيادة فى هذا المجتمع ، أى أن كل دولة فيه تمارس سيادة قانونية مطلقة من كل قيد • وعلى ذلك فان الوضع فى هذا المجتمع البشرى هو بالتمام نفس الوضع فى أى دولة ينعدم فيها وجود سلطة عليا لها الحق غير المنازع فى ممارسة السيادة القانونية •

وثالثتها : أن جماعة السيادة فى المجتمع الدولى هى الحقيقة الكامنة وراء كثرة المناعازت الدولية ، وعدم الحسم الباتر فى هذه المنازعات • فلو قدر لأسرة الأمم أن تخضع لهيئة أعلى لها السلطة النهائية فى اصدار القوانين ، أى لها وحدها حق التمتع بالسيادة القانونية على الصعيد الدولى ، لأصبح من الممكن وضع حد لكثير من الخلافات الناشبة بين الدول ، واحداث المواءمة ، بالقدر المستطاع ، بين مصالحها المتصارعة • بيد أن المناداة بضرورة وجود مثل هذه الهيئة هى فى الوقت نفسه مناداة بأن تتنازل لها الدول عن سيادتها القانونية الخارجية ، وتقنع فقط بممارسة سيادتها الداخلية • وهو أمر صعب التحقيق اذا أدخلنا فى الحسبان تاريخ العالم ، والمتواضعات التى اتفق عليها منذ كان •

ورابعتها : أن ادراك هـذه الحقيقة هو ما حفز الدول الى محاولة التخلص من الفوضى التى تردت فيهـا العـلاقات الدولية وذلك بالحد من السيادات الخارجيه القانونية للدول. وقد اتبعت فى هذا الصدد وسائل عدة : منها ابرام المعاهدات بين بعضها البعض ، وتوقيع اتفاقات الأمن المشترك وتطوير القانون الدولى ، وانشاء المنظمات الدوليـة كمنظمة الامم المتحدة والهيئات التابعة لها • غير أن هذه الوسائل مازالت تعـوزها الجـدية ، وقوة الفـاعلية ، والنيـة الحسـنة • فالمعاهدات ، مثلا ، هى فى أحسن حالاتها اتفاقات بين أطراف متكافئة ، وكاملة السيادة داخليا وخارجيا • واتفاقات الأمن كثيرا ما تستخدم لتهديد الأمن ، ودعم التكتلات • والقانون الدولى لم يصل بعد الى مرحلة الالزام والجبر ، وليست هناك هيئة دولية قوية لها قوة مادية كافية لتحقيق التزام جميـع الدول بأحكامها طوعا أو كرها •

ولهـذا نجـد أن بعض الدول المنضمة الى هيئـة الأمم المتحدة تضرب عرض الحائط بقراراتها وأحكامها • بل ان انضمام الدول الى هذه الهيئة مازال يعتبر مسألة اختيـارية تتعلق بمشيئتها ، أى مشيئة الدول ، ورضاها •

ونخلص من هذه الحقائق الأربع التى سجلناها الى أن السيادة الخارجية الكاملة أو بعبـارة أخـرى ، الاسـتقلال الشامل ، حقيقة تتعارض ، الى حد يتفاوت بعدا أو قربا ، مع حتمية وجود نظام دولى تخضع له جميع الدول منعا للفوضى فى العلاقات الدولية • ولهذا كان لابد من وجود التصادم بين سيادة الدول الخارجية وبين الواقع العالمى الذى يحاول ان يفرض نفسه يوما بعد يوم ، وأن يجد لنفسه التعبير القانونى فى صورة قانون دولى متطور ، وملزم لكافة الدول ، وهيئة دولية قادرة على فرضه بالقوة المـادية ان لزم الأمر • ولئن كان هذا التصادم لم يسفر بعد عن نتـائج حاسـمة الا أن بواكير هذه النتائج تشير الى :

أولا : انه لا توجـد أية دولة معـاصرة تسـتطيع أن

تمارس ، على الصعيد الدولى ، حرية فى العمل كاملة ، وغير محدودة • فمثل هذه الحرية لابد أن تصطدم مع الحريات المماثلة التى يمكن أن تمارسها الدول الآخرى • ومن ثم فان الدول جميعا ، ومن تلقاء نفسها ، بدأت تحس بضرورة الحد من هذه الحريات ، وتتصرف كما لو كان هذا الحد قائما بالفعل ، وبحكم القانون •

ثانيا : ان الأوضاع الاقتصادية فى العالم قد أصبحت بحيث لايمكن لأى دولة أن تحقق مايسمى «بالاكتفاء الذاتى» • وعلى ذلك فان جميع الدول ترى أنه من أبحتم اللازم أن تتشكل علاقاتها بعضها ببعض على أساس حاجاتها المتبادلة ، ومصالحها المتداخلة • وهذا بالطبع لا يعطى أية دولة آية فرصة للتصرف على هواها بالنسبة لعلاقاتها بالدول الأخرى •

ثالثا : ويتأسس على ذلك أن كثيرا من الفقهاء القانونيين ينكرون سيادة الدولة الخارجية اذا كان معناها أن كل دولة هى الحكم الأول والأخير فيما تلتزم به تجاه الدول الأخرى ، وأنها حرة حرية كاملة فى أن تضع بنفسها المقاييس التى ترجع اليها فى علاقاتها الخارجية ، أو سلوكها الخارجى ان صح هذا التعبير •

ومؤدى هذا كله أن هناك قيدا ، لا شك فى وجوده ، على السيادة القانونية الخارجية • فهل يوجد قيد مثله على سيادتها الداخلية • • • ؟؟

قلنا فيما سبق أن السلطة صاحبة السيادة القانونية فى أية دولة لها الحق المطلق فى اصدار القوانين ، أو الغائها ، أو تعديلها ، حسبما ترى • وضربنا المثل بالبرلمان الانجليزى وحقه فى اصدار أى قانون حتى لو كان منافيا لأقدس الحقوق الفردية • فهل يعنى ذلك أن السيادة القانونية الداخلية مطلقة ، غير محدودة ، وانها متحللة من كل قيد • • ؟؟

وهنا يجب علينا أن نميز بين شيئين : سلطة **القانون الوضعى** ، وحقائق **المجتمع الانسانى** • فاذا أخذنا فى

اعتبارنا سلطة القانون الوضعي ، فان اجابتنا على الأسئلة الآنفة هي : نعم ، السيادة القانونية الداخلية مطلقة ، وغير محدودة • أي انه لا توجد سلطة اخرى ، غير السلطة صاحبه السيادة القانونية ، لها الحق في اصدار القوانين التي تناقض أو تعارض القوانين التي تصدرها السلطة صاحبة السيادة • فالسلطة صاحبة السيادة القانونية هي ، كما قلنا من قبل ، السلطة صاحبة الحق النهائي في التعبير القانوني عن اوامر الدولة العليا •

أما اذا أخذنا في اعتبارنا حقائق المجتمع الانساني فاجابتنا هي : لا ، ولا مراء • فمن غير المعقول أن تتحلل السيادة القانونية من الواقع الانساني الاجتماعي ، وأن تتمرد على جميع القوى والعوامل التي تقف وراءها، وتمنحها وجودها نفسه •

وتتمثل القيود التي ترد على السيادة الداخلية في ثلاثة أمور :

أولها : القانون الطبيعي وسلوك الانسان •

وثانيها : الارادة الشعبية أو ما يسمى بالسيادة السياسية •

وثالثها : هو القوى المادية الطبيعية •

ولقد سبق أن حاولنا القاء بعض الضوء على القيد الأول **وهو القانون الطبيعي** ، أو الأخلاق بصفة عامة ، وذلك عند مناقشتنا لماهية العلاقة بين السلطة والأخلاق ، ثم للوجه الأخلاقي للسيادة • ولا بأس من أن نعيد هنا ، جملة واحدة ، بعض الأفكار التي وردت آنفا متفرقات •

وأول ما نلاحظه في هذا المقام هو أن القانون الطبيعي أو الأخلاق هي أهم قيد يحد من انطلاق السيادة القانونية على غير هدى • فصاحب السيادة القانونية مقيد بالعمل على تحقيق الغرض الذى من أجله كانت الدولة ، **وهو الصالح العام** • فأى قانون يناقض ذلك الغرض ، أو يأخذ عليه

سبيله ، يعد باطلا ، ولا تثريب على الأفراد ان هم تحللوا من تبعية الالتزام به • وكذلك فان صاحب السيادة القانونية يعطى الأفراد سببا للتحلل من التزامهم بالقوانين التى يصدرها ، اذا جاءت هذه القوانين مناقضه للمبادىء الخلقيه الموافقة لطبيعة الانسان ، أو كان فيها مساس بانسانيتهم ، أو اهدار لكرامتهم • وعلى الجملة فان مجافاة القوانين لاحكام القانون الطبيعى تفقدها شرعيتها ، وتبرر عدم الالتزام بها • وبالمثل فان المشرعين والحكام يضعون أنفسهم موضع من يخالف تعاليم القانون الطبيعى بسنهم قوانين خارجة على أحكامه ، والاصرار على تنفيذها •

ومن الحق أن القانون الطبيعى ليس ، بحكم طبيعته ، قيدا ماديا محسوسا قادرا على أن يعوق صدور ، أو تنفيذ ، القوانين التى تناقضه • فلا يمكن أن نتصور كيف يكون القانون الطبيعى قوة مادية تتاح لها امكانية احباط القوانين الوضعية التى تخالفه • وقصارى ما يقال فى هذا الصدد هو أن القانون الطبيعى يعتبر بمثابة المناخ الذى تتكيف به القوانين الوضعية • أى أنه يمثل الروافد الخلقية التى تسليها ، والتربة التى تنمو فيها • أو ، بأسلوب آخر ، انه الظروف التى تنشأ فيها القوانين الوضعية ، ومن ثم فانه يترك عليها طابعه الذى لا تخطئه العين ، ولا يجحد أثره • فصاحب السيادة القانونية نفسه غالبا ما يأخذ فى اعتباره هذا القيد الخلقى فلا يعتسف قانونا خارجا عليه ، بل نراه يلتزم تماما بكل المبادىء الخلقية المسلم بها ، والمتواضعات الاجتماعية المتفق عليها • وفى الحالات النادرة التى يخرج فيها المشرع على هذا القيد فاننا نرى القانون الطبيعى يعمل عمله على الجانب الآخر فيثور الأفراد على القانون المعتسف ، ويرفضون اطاعته ، والالتزام به •

واذا كانت الحقيقة هى أن للحكومات قوى مادية بحتة تستطيع أن تفرض بها القوانين اللا أخلاقية ، أى المجافية لمبادىء القانون الطبيعى ، وتقسر الناس على طاعتها ، فان

ذلك لا يطعن البتة فى صدق ما نقوله من أن القانون الطبيعى يعد قيدا ظرفيا، ان جاز هذا التعبير، على السيادة القانونية • فالطاعة فى مثل هذه الأحوال تنشأ من القوة لا من الحق • والقوة من غير حق يدعمها ، ويبرر استخدامها ، ليست الا بطشا وطغيانا • ومن ثم فانه حينما تلجأ الحكومة الى القوة المادية القاهرة لفرض القوانين اللا خلقية فانها تفقد شرعية وجودها وتصبح حكومة ديكتاتورية ويجوز للشعب أن يتبع الطريقة المتاحة له للتخلص منها ، واسقاطها •

ولنضرب لذلك كله مثلا قانونا يرخص لطائفة أن تقتل أخرى ، أو آخر يبيح ممارسة الدعارة فى الطرقات العامة •

ونلاحظ فى هذه الحالة أن القانون سيمر بالضرورة الحتمية فى مرحلتين اثنتين :

أولاهما : أن صاحب السيادة القانونية سيفكر ألف مرة قبل اصداره لأنه ينافى المبادىء الخلقية بشكل فاضح صارخ وهو ملتزم خلقيا بألا يخرج على هذه المبادىء • وفى الغالب الأعم أن هذا القانون ، أو أشباهه ، لن يكتب له الوجود على الاطلاق •

وثانيتهما : أنه بفرض أن صاحب السيادة كان من السفه ، وفساد الرأى ، بحيث سوغت له نفسه اصدار هذا القانون ، فان سخط الرأى العام وهياجه حياله سيكونان من القوة بحيث لا يمكن معهما الا سحب القانون ، أو سقوط صاحب السيادة ليفسح المجال لمن يستطيع أن يلتقى مع المبادىء الخلقية التى يؤمن بها المجموع • وفى هذه الحالة يمكننا أن نقول ان الشعب نفسه هو الذى يصبح ، وبحكم القانون الطبيعى ، ملتزما التزاما خلقيا بمناهضة هذا القانون اللا خلقى والغائه ، أو بالثورة على صاحب السيادة واسقاطه •

وننتهى من ذلك الى أن القانون الطبيعى قيد لا شك فيه على السيادة القانونية • وهو وان كان قيدا ظرفيا ، أى

متمثلا فى مجموعة الظروف التى تحيط بوضع القوانين ، وتنفيذها ، الا أنه على الرغم من ذلك ، بل هو لذلك ، يعد من اقوى القيود انواردة على السيادة القانونيه ، واكثرها فاعلية • ومصدر القوة والفاعلية فى هذا القيد هو انه يحيط بالقانون فى حالتى وضعه وتطبيقه • اى انه يقيد المشرع فلا ينطلق فى تشريعه مع هواه ، كما يقيد الشعب فلا يتقبل من القوانين الا ما يتسق مع طبيعة الانسان ويتفق مع ما هو حقيق به من مبادىء الأخلاق •

أما القيد الثانى الذى يرد على السيادة القانونية وهو الذى يتمثل فى الارادة الشعبية ، أو السيادة السياسية ، فسنعود الى الحديث عنه بعد قليل عندما نأتى لمناقشة الوجه السياسى للسيادة • ونكتفى الآن باثبات بعض النقاط البارزة بهذا الصدد •

وأولى : هذه النقاط هى أنه بينما القيد الأول قيد معنوى أو فلسفى فان القيد الثانى ، أى السيادة السياسية ، هو فى حقيقته قيد مادى يشكل رادعا قويا يكبح بالفعل شطط صاحب السيادة القانونية •

وثانيتها : هى أن السيادة السياسية ، لكونها قوة رادعة محسوسة تتمثل فيما يسمى بالرأى العام ، تعتبر بحق الينبوع الحقيقى الذى تستمد منه السيادة القانونية وجودها • بمعنى أنه لا يمكن طبقا للمفهوم الديموقراطى السليم ، أن توجد السيادة القانونية الا بموافقة الشعب صاحب السيادة السياسية • وحينما يقع الخلف بين صاحبى السيادتين فان الكلمة الأولى والأخيرة هى بلا نزاع لصاحب السيادة السياسية •

وثالثتها : أن وقائع التاريخ نفسه تثبت أن الحاكم لا يستطيع مهما بلغ بطشه ، وتسلطه أن يهمل شأن السيادة السياسية ، أو يتغاضى عن تأثيرها الخطير • فلنفرض مثلا أن انقلابا شيوعيا وقع فى احدى البلاد المسلمة فان صاحب السيادة القانونية لا يستطيع أن يجهر بعدائه السافر للذين

لأنه عندئذ يقامر بنجاح انقلابه ، ويؤلب الرأى العام عليه بطريقة قد يكون فيها القضاء المبرم على حكومته ، بل وعلى ايه فرصة اخرى قد تتاح فى المستقبل للتمكين لمذهبه فى هذا البلد أو أى بلد مسلم آخر ٠

ولقد كان ذلك هو ما حدث تماما بالنسبة لحكم عبد الكريم قاسم فى العراق ٠ فقد استعان بالعناصر الشيوعية التى وجدت فرصتها للدعوة للمذهب علانية ومحاربة الدين من جملة المعتقدات الراسخة التى حاربتها ٠ وكان رد الفعل هو ثورة عارمة على الحكم كله ، ومطاردة عنيفة لا هوادة فيها للشيوعية والشيوعيين هناك وفى أى بلد عربى آخر ٠

ورابعتها : أننا حين قلنا أن البرلمان الانجليزى يستطيع اصدار أى قانون حتى ولو تعارض مع أقدس الحقوق الفرديه لم نكن نعنى أن مثل هذا العمل غير متحون بالأخطار المنذرة بانهيار السلطة القانونية نفسها ٠ بل كنا نعنى أولا وأخيرا أن للبرلمان الانجليزى ، بحسبانه صاحب السيادة القانونية الداخلية ، أن يصدر مثل هذا القانون لأنه يملك ، من وجهة النظر القانونية البحتة ، صلاحية اصداره ٠ بيد أن اصدار القانون شىء ، **ورد الفعل** المترتب على صدوره شىء آخر ٠ فلو واتت البرلمان الانجليزى الشجاعة على اصدار قانون يمس حق الفرد فى الاجتماع ، أو الانتخاب ، مثلا ، فان رد الفعل فى الأوساط الشعبية ، أى عند صاحب السيادة السياسية ، سيكون من العنف بحيث لا يستطيع البرلمان أن يتم دورته ، فضلا عن أن يعاد انتخابه مرة أخرى ٠

ويتحصل لنا باستعراض هذه النقاط الأربع أن السيادة السياسية قيد فعلى مادى على السيادة القانونية ، فلا يستطيع المشرع ، بغير مجازفة خطرة بوجوده ، أن يتجاهل عادات الشعب ، ومعتقداته ، ونوازعه ، واتجاهاته ، وعواطفه ، ففى الوقت الذى يملك فيه الصلاحية القانونية المجردة لاصدار القوانين أو الغائها ، فان هناك قوة حقيقية ، قادرة

على العمل حين تشاء ، هى التى تحدد له بالفعل ما يجب ، ومالا يجب ، عليه عمله ... تلك هى قوة الشعب ، أو السيادة السياسية .

ونصل الآن الى القيد الثالث ، والأخير ، ونعنى به القوى المادية الطبيعية . وعلى الرغم من أن هذا القيد واضح وضوح البداهات المسلم بها ، فاننا نؤثر اثباته استكمالا لعناصر البحث أولا ، وثانيا لأن ذلك مما يساعدنا على ادراك الفرق بين السيادة القانونية والقوى التى تؤثر فيها ، وتحد منها .

فمن الناحية القانونية البحتة تستطيع أية دولة أن تصدر قانونا يمنع هطول الأمطار ، أو تفجير البراكين ، أو وقوع الزلازل . وقد يستوفى هذا القانون كل الاجراءات والشكليات التى تجعل منه قانونا صحيحا مائة فى المائة . ولكنه مع ذلك يظل قانونا سخيفا ، يدل على الحمق والسفه ، حيث لا يمكن تطبيقه بحال من الأحوال .

وهنا يتجلى بوضوح الفرق بين الصلاحية لاصدار القوانين ، وهى الصلاحية التى يتمتع بها صاحب السيادة القانونية ، وبين امكانية التنفيذ ، وهى الامكانية التى تحدها حقائق المجتمع الانسانى ، وطبيعة القوى التى تتحكم فيه . ففى حين تكون الصلاحية القانونية غير المقيدة من حق صاحب السيادة القانونية بلا معقب ، فان القوة الاجتماعية المختلفة ، التى ألمحنا اليها آنفا ، تشكل قيودا حقيقية لا مراء فيها أولا على المشرع وهو يضع القوانين ، وثانيا على امكانية تطبيق القوانين المتصادمة معها .

★★★

وفى الاسلام فان الحاكم والمحكوم سواء أمام الشريعة الاسلامية التى تقوم أساسا على مبادىء خلقية قوامها العدل المطلق .

جاء رجل من أهل مصر الى عمر بن الخطاب رضى الله

عنه فقال : يا أمير المؤمنين ، سابقت ابن عمرو بن العــاص (والى مصر) فسبقته ، فجعل يضربنى بالسوط ويقول : أنا ابن الأكرمين . فكتب عمر الى عمرو بن العاص يأمره بالقدوم عليه ويحضر ابنه معه ، فقدم عمرو وابنه ، فقال عمر : اين المصرى ، خذ السوط فاضرب فجعل يضرب ابن عمرو بالسوط ، وعمر يقول له : اضرب ابن الأكرمين ، ثم قال للمصرى : ضعه على صلعة عمرو ، قال يا أمير المؤمنين انما ابنه الذى ضربنى ، وقد اشتفيت منه ، فقال الفاروق عمر لعمرو بن العاص هذه الكلمة التى ذهبت فى التاريخ مثلا «منذ متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا»؟

وهذا هو سيدنا على بن أبى طالب ، رضى الله عنه : فى خلافته يفقد درعا ويجدها مع يهودى يدعى ملكيتها فيرفع أمره للقضاء فيحكم لصالح اليهودى ضد الخليفة .

فمن هو صاحب السيادة القانونية هنا ؟؟ ليس الحاكم، وليس المحكوم .. وانما الشريعة وما تنص عليــه من قيم الحق والعدل ..

« الفصل الثانى »

حكم الشعب

« أولا »

« نظـــرة عامـــة »

اتفقت آراء الثقات من المفكرين السياسيين على أن الديموقراطية هى سيادة الشعب (١) أو بعبارة أخرى ، حكم الشعب ، فهى توجد حيث وجد ، وبغيره لا يقوم لها كيان · ومن ثم يتعين على الباحث فى الديموقراطية أن يتخذ البحث فى السيادة منطلقا له ، لأن البدء من غير هذا المنطلق انما هو قفز على عجل الى حيث لا تؤمن العثرات ، أو على الأقل ، الى حيث لا يضمن الصواب ·

والقول بأن الديموقراطية هى « سيادة الشعب » كاف فى حد ذاته للاشارة الى الجدل الشديد الذى ثار حول معنى « السيادة » ومدلولها · فاذا كانت الديموقراطية تقضى بأن تكون السيادة للشعب ، فهل معنى ذلك أن قد كانت هناك مذاهب أخرى تنادى بأن تكون السيادة لغير الشعب ؟؟

الواقع ان السيادة تعرضت لتفسيرات وتعريفات شتى ، بعضها متناقض أشد التناقض وأقواه · فهناك من يعتقد بأن السيادة لا تعنى فى حقيقة أمرها سوى سيطرة الدولة سيطرة كاملة مطلقة على حياة كل فرد من أعضائها ، وعلى حقوقه ، وواجباته ·

وتبعا لهذا المفهوم فان الفرد ليس له استقلال منفصل

(١) راجع الفصل الأول من كتاب « الديموقراطية وفكرة الدولة » للمؤلف ·

عن استقلال الدولة ، وليست له حرية التصرف خارج نطاق الحدود التى ترسمها له • والقائلون بهذا هم أنصار الحكم المطلق •

وهناك على الطرف الآخر من يعتقد بأن الدولة ليس لها سلطان خاص على الأفراد وانها تتساوى بهذا الصدد مع غيرها من المؤسسات الاجتماعية المختلفة • وتبعا لهذا المفهوم فان الفرد يخضع فى الحق لقوى تنظيمية مختلفة تتمثل فى الأسرة والمدرسة والشركة ، والنقابة ، والحزب•• وغيرها• وما قوة الدولة فى هذا المجال وعلى ذلك الاعتبار الا احدى هذه القوى الكثيرة ، لا تزيد عليها ، ولا تنقص عنها والقائلون بهذا هم أصحاب نظرية « تعدد السيادة » أى كينونتها فى أكثر من هيئة أو مؤسسة واحدة •

وبين هذين الطرفين المتنافرين اعتقادات أخرى تخف بينها ، بدرجات متفاوتة ، حدة التناقض والاختلاف •

ولئن كانت كلمة « السيادة » لم تحظ بالاستعمال المنظم الا فى الهزيع الأخير من القرن السادس عشر منذ برز الكاتب الفرنسى ، جان بودان Jean Bodin على مسرح الفكر السياسى، إلا أنها مع ذلك ظهرت فى كتابات المفكرين القدماء من أمثال أرسطو ، وشيشرون • فأرسطو يحدثنا عما أسماه بـ« القوة العليا » وشيشرون يحدثنا عن «السلطان الأعلى»• وهذان التعبيران يتفقان مع لفظ « السيادة » على مدلول واحد ، وان اختلفوا جميعا فى تركيب الحروف • وهذا المدلول هو أن هناك فى الدولة ، أى دولة ، قوة أو سلطة أعلى من سائر القوى والسلطات ، وأن على الجميع بناء على ذلك أن يلتزموا بطاعتها ، والامتثال لها • هذه القوة تتسلم القمة من الهرم الاجتماعى فلابد بالتبعية أن تكون غيرها من القوى أقل منها وأدنى ، سواء كانت هذه القوى فردية أى صادرة عن فرد بذاته ، أم اجتماعية أى صادرة عن تنظيم اجتماعى أيا كان خطره •

ثم كان حتما مقضيا أن يختلط فى الأذهان مفهوم

السيادة أو السلطة الأعلى فى العصور الوسطى • فلقد كانت العصور الوسطى نهبا لنظام الاقطاع الذى خضعت الحكومة فيه لعوامل الولاء الشخصى لسيد الأرض المطاع • وكان الملك الطبع ، رأس النظام الاقطاعى ، وبذلك فان السيادة تركزت فى شخصه ، وانحصر مدلولها اذ ذاك فى نوع من الالتزام بالولاء له لأنه كان يمثل المصالح الحقيقية لأصحاب الأراضى الذين كانوا بدورهم يفرضون الطاعة والولاء على جمهور الفلاحين •

وزاد من ارتباك مفهوم السيادة فى عصر الاقطاع ذلك الصراع على السلطة الذى نشب بينه وبين الكنيسة • فالاقطاع كان سلطة منظورة ، مشهودة للعيان ، فى يدها الرزق • ولقمة العيش • والكنيسة كانت تعد بحياة أبقى ، وجنة خالدة ، وتمنح جوازات المرور اليها صكوكا للغفران • وكان الفلاح حائرا فى ذاك الصراع لا يدرى الى أى الجانبين يتوجه بولائه : الجانب الذى يستطيع أن يمسك عنه لقمة العيش ويميته جوعا ، أم ذلك الذى يهدده بالعذاب الأبدى ان خالف عن أمره ، ويمنيه بالنعيم المقيم ان صدع به وأطاعه •• ؟؟

وفى ظل هذه الحيرة تعذر التحديد الدقيق لجهة الولاء : الكنيسة أم الملك ؟؟ وبذلك ضاعت معالم السيادة ، واختلط الأمر فيها اختلاطا شديدا لأنها كانت لا تقوم الا على الولاء الشخصى الذى لم تعرف جهته على وجه القطع واليقين •

سيادة قائمة على الولاء الشخصى ، وولاء شخصى حائر لا يعرف الى أين يتجه •• ذلك هو باختصار الارتباك الذى وقع فيه مفهوم السيادة فى العصور الوسطى ، فلم يبق لنا منه شىء يمكن أن ننتفع به •

وفى غمرة هذا الارتباك لم يكن من الممكن تحديد أى مفهوم ثابت مستقر لمعنى الدولة الذى وقع هو الآخر فى دوامة الارتباك العجيبة • فكانت الدولة هى الملك أحيانا ،

وكانت هي البابا أحيانا آخرى ، ثم كانت شـيئا حائرا بين الملك والبابا في معظم الأحيان • وسواء استقر الأمر للملك أم للبابا ، أم مضى بينهما حائرا لا يعرف القرار ، فلقد كان مفهوم الدولة في كل هذه الحالات مرتبكا أشد الارتباك ، لا نستطيع أن نجد فيه شيئا ذا غنـاء • فالدولة في أحسن حالاتها شخص واحد يأمر فيطاع ، وليست تنظيما اجتماعيا مركبا اقتضته طبيعة الانسان الاجتماعية • ولذلك لم يكن غريبا أن يصيح لويس الرابع عشر ، ملك فرنسا ، صيحته التاريخية المشهورة « أنا الدولة » وهي الصيحة التي تلخص مفهوم العصور الوسطى الخاطيء لمعنى الدولة •

ف « أنا الدولة » عنوان على السلطة غير المحدودة بقوة أخرى أو بقانون ، سواء كان ذلك القانون وضعيا أم سماويا •

★★★

من هذا المفهوم للسلطة غير المحدودة يأخذ « جان بودان Jean Bodin تعريفه للسيادة الذي يعتبر بحق أول تعريف حديث لها •

فهو يقول في مستهل كتابه : «ستة كتب عن الدولة»(١) : « الدولة هي مجموعة من العائلات وممتلكاتها، تخضع لسلطة أعلى ، وللمنطق » • وهكذا تضيع ملامح الشخصية الفردية في تعـريف « بودان » • فالفرد لا وجـود له الا في اطار التنظيم الاجتماعي الأساسي وهو الأسرة التي يعتقد «بودان» انها ضرورة جد لازمة لوجود الانسان • ودولة « بودان » اذن ليست مجرد حشد من الأفراد المتناثرين ، بل هي كيان جماعي يتألف من سلسلة هائلة من التنظيمات الاجتماعيـة والهيئات المختلفة التي تتوحد وتتضـافر كأعضاء الجسـد ليتكون منها في النهاية جسـم واحد متـكامل هو الدولة • والأسرة هي الخلية الأساسية في ذلك الجسم ، أعني في هذه

(١) Six books concerning the state. مقتبسة من كتاب F. W. Coker قراءات في الفلسفة السياسية Readings in Poliical Philosophy. نيويورك سنة ١٩٣٨ صفحة : ٣٧٠ •

الدولة التى تتكون من غيرها من التنظيمات الاجتماعية كالشركة ، والنقابة ، والنادى ، وما الى ذلك من التنظيمات الاجتماعية التى هى في طبيعتها أصغر من الكيان الأم وهو الدولة • هذه التنظيمات الأصغر قد تتحد نتيجة عوامل مختلفة كالصداقة أو القرابة ، أو العادة ، أو الاتفاق أو التوافق •

بيد أن الدولة ، كما يقول « بودان » لا تتحد بحكم هذه العوامل المؤقتة العارضة ، وانما تتحقق وحدتها على الصورة المطلوبة بعامل واحد حاسم هو : القوة • ولا غرابة فى ذلك لأن المواطن عنده هو فى الواقع ليس سوى رجل خاضع لسلطة عليا يمارسها رجل آخر •

هذا « الرجل الآخر » هو الملك صاحب السيادة ، أى صاحب السلطة المطلقة التى لا يحدها قيد ، حتى ولو كان قيد القانون نفسه • وهو يعرف هذه السلطة بقوله : « انها سيطرة مطلقة، لا يقيدها قانون، على المواطنين والرعايا»(٢)

والواقع أن « بودان » بهذا التعريف كان يعكس حاجة عصره كما أحس بها ، وانفعل واياها • فلقد كان عصره عصر اضطراب ، وقلق ، وتخبط ، وفوضى سياسية ضاربة باطنابها فى كل مكان • وعندما حاول أن يرد هذه الفوضى الى أسبابها الحقيقية أدرك أن السبب الأصيل الكامن وراء جميع الأسباب الأخرى هو ضعف السلطة السياسية • فكان بديهيا بعد خلوصه الى هذه النتيجة أن يتوصل الى نظرية فى الدولة تمجد الوحدة ، وتقدس السلطة المطلقة •

فالملك يجب أن يتمتع بسلطة مطلقة لأنه هو صمام الأمن والنظام فى الدولة • ولأنه كذلك فهو الذى يضع القوانين ، ويخلقها من العدم • ولأنه هو الذى يخلقها فلا يجوز عليه أن يكون عبدا لها ، فالخالق لا يكون عبدا لمخلوقه • فالملك اذن فوق القوانين لأنه هو الذى يضعها ،

---

(٢) المرجع السابق صفحة : ٣٧٤ •

وهو الذى يعدلها ، او يلغيها حسبما يتفق ومشيئته • وهكذا نصل فى نهاية المطاف الى أن السيادة عند « بودان » هى فى أولها واخرها سيادة قانونية • والسيادة القانونية عنده ، كالسلطة المطلقة ، تتركز فى يد فرد واحد هو الملك • وقد يجيز توزيعها على عدد افراد ، ولكنه يفضل دائما حصرها فى يد الملك لأنه يرى أن ذلك أعون على حفظ الأمن ، ومجابهة الظروف التى تتطلب العمل السريع •

ومن الحق أن « بودان » يحاول أن يضع قيدا على سلطة الملك حيث يقول ان الملك مسئول أمام قانون أعلى ليست له سلطة تعديله ، أو تغييره ، أو الغائه ، ذلك هو قانون السماء ، وقانون الطبيعة • فاذا كانت ارادة الملك هى مصدر القانون الوضعى ، ومنبعه الأول ، وهى لذلك تعلو عليه ، وتخضعه لتقلباتها ، فهى لا تستطيع أن تفعل نفس الشيء بالنسبة للقوانين الالهية والطبيعية التى لا تصدر عنها ، ومن ثم فلا قدرة لها على الغائها حيث لا مشيئة لها فى خلقها •

ولا شك عندنا فى أن « بودان » كان منطقيا مع نفسه على الأقل • فهو وقد قرر أن السلطة يجب أن تكون مطلقة من كل قيد لم يكن ليستطيع ، حتى لو أراد ، الهروب من النتيجة الحتمية التى تتفق وحدها مع منطق السلطة المطلقة ، ونعنى بها التسليم بأن السيادة لا تظهر الا فى صورة واحدة هى صورة القانون • فالقول بالسلطة المطلقة ، والقول بالسيادة القانونية المتركزة فى يد الحاكم الفرد ، انما هما فى الحقيقة قول واحد بشيء واحد • فحينما انحصر مفهوم السيادة فى مدلول واحد ، هو المدلول القانونى لها ، وحيثما أسلم زمام القانون للملك ، أو للحاكم الفرد أيا كان ، فالنتيجة التى تتبع على الفور ، وبلا خلاف ، هى نشوء الحكم المطلق الذى لا يخضع لرقابة ، أو توجيه •

★★★

وبينما يقول « بودان » ان سلطة الملك المطلقة تخضع للقوانين الالهية والطبيعية فان « **هوبز** » يعلن فى القرن

السابع عشر ان سلطة الحاكم لا تخضع لأى قيد حتى لو تمثل القيد فى القانون الطبيعى · وهو يقول ان القانون الطبيعى لا يعنى شيئا بالنسبة للحاكم الا على نحو ما يفسره ويتقبله(١) · أى أن الحاكم له أن يفسر القوانين الطبيعية ، ويتقبلها ، على الصورة التى توافق مشيئته · والحاكم عنده هو الشخص الذى يوافق الأفراد ، الذين تقضهم حالة الهمجية الأولى التى يسميها « **حالة الطبيعة** » ، على أن يرضخوا له ، وينزلوا له من ثم عن حقوقهم الطبيعية وحرياتهم · وهذا الرضوخ للحاكم كامل شامل ، لا يحده قيد ، ولا يتف فى سبيله عائق وضعى أو طبيعى لأن سلطة الحاكم كاملة ، شاملة ، موحدة لا سبيل الى تجزئتها ، قائمة لا أمل فى انكارها · ثم هى وهذا مهم ، مصدر القوانين ، منها تصدر ، وبها تفسر ، وعلى هواها تكون أو لا تكون ·

وعلى ذلك نجد أن **هوبز يتفق مع بودان** فى نقطتين أساسيتين ويختلف معه فى نقطة واحدة · يتفق معه فى أن سلطة الحاكم يجب أن تكون مطلقة ، وفى أن السيادة هى أولا وأخيرا سيادة قانونية · أما نقطة الاختلاف فتتمثل فى مدى انطلاق سلطة الحاكم من القيود · ففى حين يحاول « بودان » تقييدها بالقوانين الالهية والطبيعية ، يطلقها « هوبز » حتى من هذا القيد الذى يفتقر فى أغلب الأحيان، الى وجود قوة مادية قادرة على أن تمنحه الكينونة فضلا عن الفاعلية ·

ونحن نعتبر « لوك » نقطة تحول حاسمة فى تاريخ مفهوم السيادة · فهو يقول بأن السيادة من حق الهيئة التشريعية ، وان هذه الهيئة مطلوب منها أن تحقق أهداف الشعب الذى من حقه أن يغير الهيئة أو يحلها اذا لم تستطع الارتفاع الى مستوى الثقة الممنوحة اياها · ومعنى ذلك أن هناك سلطتين : احداهما هى سلطة الهيئة التشريعية فى اصدار القوانين ، والثانية هى سلطة المجتمع أو الشعب ،

---

(١) راجع كتابه Leviathan الفصل السادس والعشرين ·

وهي السلطة الأعلى • والحقيقة ان هذا الاختلاف البين فى النظرة الى معنى السيادة عند كل من « هوبز » و « لـوك » يرجع أساسا الى اختلاف نظرتيهما الى أصل الدولة • ففى حين يرى « هـوبز » أن « حالة الطبيعة » أو حالة الفطـرة الأولى ، كانت حالة بؤس وشقاء ، ونزاع وعدوان وشقاق ، يرى « لوك » انها حالة من المساواة والحرية • ولذلك كان طبيعيا أن يعتقد « هوبز » ان المخرج الممكن من حالة الحرب هو وجود حاكم مطلق السلطات يخضع له المجتمع بلا قيـد أو شرط ، كما كان طبيعيا أن يعتقد « لوك » ان ما يحتاجه الناس ليس حاكما مطلق السلطة ، بل حكومة قادرة على أن تحقق بينهم المساواة فى التمتع بالحقوق التى منحتهم اياها الطبيعة •

فهذه الحقوق موجودة فى الطبيعة قبل أن توجد الحكومة ، ولا توجد الحكومة الا لحراستها ، والقيام بدور الحـكم بين المحكومين اذا ما افتأت بعضهم على حقوق بعض •

ولكى يتسنى للحكومة القيام بدورها كان لزاما عـــلى المحكومين أن يتنازلوا لها عن بعض حقوقهم الطبيعية حفاظا على سائر هذه الحقوق • ولا يكـون التنـازل الا بالقـدر الضرورى لسلامة المجتمعات المدنيـة • فليس التنازل كاملا شاملا كما هو عند « هوبز » بل هو مشروط ومحدد بضمان الحقوق الأخرى التى لا يمكن التنازل عنها بحال • وليست سلطة الحاكم مطلقة ، بل يمكن خلعه اذا خان الثقة • وفشل فى أداء دوره ، وعندئذ يشرع المحكومون فى اختيار حكومة جديدة •

ولذلك قال « لوك » بوجود سلطتين : احداهما تشريعية ، والثانية شعبية وأعلن أن الثانية هى الأعلى • وهنـا نجـد النواة الحقيقية لما تطور اليـه الفـكر السياسى فى القرن التاسع عشر حين قسم السيادة الى سيادة قانونيـة تتمثل فى الهيئات التشريعية وسيادة سياسية تتمثل فى قوة الشعب ، أو فيما يسمى بالرأى العام •

ولكن « لوك » مع كل ذلك لم يستطع أن يواصل الشوط الى غاية مداه فيقيم العلاقة بين السلطتين التشريعية والشعبية على أساس ديموقراطي سليم ٠

ففي الوقت الذى يعلن فيه ما كان يجب بالفعل أن يعلنه من أن السلطة الشعبية أعلى من السلطة التشريعية ، نراه يعود فيحد من السلطة الشعبية ، بل ويشلها تماما ، حين يقول انه لا يمكن ممارستها الا حينما تخلع الحكومة ، ويدور البحث حول تشكيل حكومة جديدة ، ولكن طالما أن الحكومة موجودة بالفعل فالسلطة العليا فى هذه الحالة تكون للهيئة التشريعية ٠

وفى ذلك يقول : « ٠٠ عندما توجد الحكومة ، فالهيئة التشريعية هى السلطة الأعلى ٠٠ »(١) أى انه أخذ بالشمال ما أعطاه باليمين ٠ فالسلطة الشعبية لا تكون هى السلطة الأعلى اذا لم يكن لها أن تصارع الحكومة وتصرعها حين ينشب بينهما الخلاف ، ويستفحل أمره ٠ ثم كيف تستطيع السلطة الشعبية أن تظل فى حالة كمون وتربص الى أن تسقط الحكومة ، وبعد ذلك تبدأ فى عملية اختيار حكومة جديدة ٠٠ ؟؟ ومن ذا الذى يسقط الحكومة التى أخلت بالثقة اذا لم تسقطها سلطة الشعب ٠٠ ؟؟

ومع كل ما يمكن أن يوجه الى « لوك » من نقد فى هذا المجال فان نظريته فى السيادة تعتبر بحق الجذر الذى نمت عليه نظرية القرن التاسع عشر فى السيادة السياسية ٠ واليه يرجع الفضل الأول فى تنبيه الأذهان الى هذا المظهر الهام من مظاهر السيادة ٠

★★★

وبالنسبة لـ «روسو» تتحول نظرية السيادة الى النقيض تماما مما دعا اليه « **هوبز** » ٠ فبينما يرى هوبز أن السيادة

---

(١) راجع كتاب « جون لوك » (Lhe Second treatise of cevil Government) صفحة : ٧٤ ٠ اكسفورد سنة ١٩٤٦ ٠

هى السلطة المطلقة للحاكم ، يرى « روسو » أنها السلطة المطلقة التى يخولها العقد الاجتماعى للحكومة بشرط واحد، ولكنه شرط هام جدا ، وهو أن تكون الحكومة ممثلة بالحق والفعل لما يسميه **الارادة العامة** ٠

وهو يعنى بالارادة العامة ارادة المواطنين ككل متحد ، أو هى ، بعبارة أخرى ، تلك الارادة التى تعمل على تحقيق الصالح العام ، أو التى تتمثل فى ارادة الغالبية ٠

والارادة العامة بهذه المثابة تختلف عن ارادة الجميع ، حيث تكون الثانية هى ارادة جميع أفراد الشعب ، بينما الأولى هى ارادة الحاكم الذى يريد تحقيق الصالح العام الذى هو بدوره مجموع ارادات الشعب أو غالبيته ٠ أى أن « روسو » يجعل الارادة العامة هى والحاكم سواء بسواء لأن كلا منهما ملتزم بتحقيق الصالح العام ٠ فالارادة العامة هى التى تريد الصالح العام ، والحاكم هو الذى يحقق الارادة العامة أى الصالح العام ٠ فالصالح العام هو اذن القاسم المشترك الأعظم الذى بغير السعى اليه لا يكون الحاكم حاكما فى مفهوم « روسو » ، ولا تكون الارادة عامة ٠

وهكذا ينقل « روسو » السيادة من براثن الملك المستبد حيث وضعها « هوبز » الى حيث ينبغى لها أن تستقر بالحق والعدل ، أعنى الى الشعب صاحب الأمر من قبل ومن بعد ٠

★★★

أما « جون أوستن John Austin (١٧٩٠ ـ ١٨٥٩) فقيه القانون الانجليزى ، فهو ينشىء نظرية فى السيادة تجعل القانون المظهر الوحيد لها ، ثم تجعل من وضع القانون والغائه أمرا يتوقف على ارادة الحاكم وحده ، وهواه ٠

وهو يقول ان « القانون هو مجموعة القواعد التى يضعها أصحاب الامتياز أو السيادة السياسية لأولئك الخاضعين سياسيا » (١) ٠ ويقول انه حيثما وجد فى مجتمع

---

(١) راجع كتابه : (التشريع Jurisprudence) المجلد الأول ٠ المحاضرة الأولى الطبعة الثالثة ٠ جيرمى سنة ١٨٧٤ ٠

ما رئيس أعلى لم يعتد تلقى الأوامر من ند له ، أى من رئيس مثله ، بل اعتاد أن يتقبل الطاعة من عامة المجتمع الذى يعيش فيه ، فذلك الرئيس هو صاحب السيادة فى المجتمع الذى يصبح ، بما فيه الرئيس الأعلى ، مجتمعا سياسيا ومستقلا • أى أنه يصبح دولة • و « أستن » يمضى ليؤكد أن العلاقة بين هذا الرئيس الأعلى صاحب السيادة ، وغيره من أعضاء المجتمع أو الدولة هى فى الواقع علاقة سيد بمسود ، أو متبوع بتابعين • ويقصد بذلك الى أنه فى أى مجتمع سياسى منظم مستقل لابد أن يوجد شخص واحد ، أو هيئة ما ، يكون من حقه أو حقها اخضاع السواد لارادته أو ارادتها ، واجبار كافة أعضاء المجتمع على الرضوخ لما يشاء أو تشاء •

وهكذا نرى أن « أوستن » لا يشترط أن تكون السيادة فى يد فرد أو جماعة ، وانما يكتفى بمجرد القول بأن السيادة اذا تركزت فى يد فرد واحد ، فذلك هو الحكم الملكى المطلق ، واذا تركزت فى يد فئة قليلة العدد فذلك هو الحكم الأوليجاركى ، واذا تركزت فى يد فئة أكبر قليلا ، فذلك هو الحكم الأوروستوقراطى ، أما اذا تركزت السيادة فى جمهور غفير فاننا فى هذه الحالة نحصل على الحكم الديموقراطى •

ومحصل نظرية « أوستن » هو :

أولا : انه قال بالسيادة القانونية ، وجعل القانون كلمة الحاكم وأمره • ثم الزم المحكومين بطاعة القانون طاعة عمياء لا لشىء الا لأنه يعبر عن ارادة الحاكم ، ولأنه بغير أمر من أعلى أى من الحاكم ، وطاعة من أسفل ، أى من المحكومين لا تتحقق الكينونة لأى مجتمع سياسى مستقل • واذا لم تكن هذه هى الديكتاتورية فأى شىء تكون •• ؟؟

ثانيا : انه عندما قال بأن السيادة تنبع من القانون ، وان القانون هو أمر الحاكم ، فكأنه بذلك قد سلب المحكومين كل حقوقهم الطبيعية ، والسياسية ، والدينية ، والمعنوية ، وجعلها فقط حقوقا قانونية • والحقوق القانونية هى فى

حد ذاتها مكسب كبير بالنسبة للشعوب ، بل هي التتويج النهائي ، أو الصياغة النهائية ، لكافة الحقوق . ولكنها تغدو ولا قيمة لها على الاطلاق عندما يكون القانون وقفا على مشيئة الحاكم وهواه ، ولا رقابة للشعب عليه تضمن عدم جماحه وشططه ، وتعمل على توجيهه الى ما يحقق أمن الشعب ، وصالحه المشترك .

« ثانيا »

« السلطة »

ألمنا ، فيما سبق ، المامة سريعة خاطفة بالتطورات التى مر بها مفهوم السيادة على مدى التاريخ ، وفى مختلف عصوره • ولم نحاول فى تلك الالمامة السريعة أن نقف عند أى من النظريات التى عرضنا لها وقفة تحليلية طويلة لأن هدفنا ليس الدراسة المتخصصة لواحد أو غيره من أصحاب هذه النظريات ، بل هو عرض هذه النظريات جملة واحدة ، ووضعها جنبا الى جنب فى حركة سريعة ، حتى نستطيع بالنظرة الشاملة أن نتبين أهم صفاتها المشتركة ، ونستخلص العناصر الأساسية الكامنة فيها جميعا •

وبهذه النظرة يتضح لنا أن هناك عنصرين رئيسيين فى فكرة السيادة :

أولهما : أن الدولة يجب أن تتمتع بسلطة ، أو حق ، اتخاذ القرارات النهائية ، والقيام بأعمال يلتزم بها جميع الأفراد والهيئات داخل حدودها •

وثانيهما : أنه يجب أن يكون لدى الدولة القوة المادية القاهرة التى تمكنها من اخضاع الجميع لارادتها ، وتضمن لها انصياعهم لأوامرها •

وهذان العنصران يتواجدان جنبا الى جنب ، ولا يجوز أن ينفصلا بحال من الأحوال ، لأنه اذا وجد الحق فى اتخاذ

القرارات النهائية ، وهذا هــو العنصر الأول ، ولم توجـد القوة التي تدعمه ، وتضمن تنفيذه ، وهــذا هــو العنصر الثانى ، أصبح الحق وليست له أية قيمة عملية على الاطلاق، والعكس صحيح ، فانه اذا وجدت القوة ، ولم تســتند فى وجودها الى حق مسلم به منطقيا ، فانها تنقلب الى همجيــة رعناء ، وتهور غاشم أحمق ، الى هنا ولا خلاف ، أو ولا يصح أن يكون هناك خلاف ٠

وانما ينجم الخــلاف عندما يصـــبح الســؤال ســؤال **نوع ومدى** ، لا سؤال أصل وأساس٠ فالاصل لا خلاف عليه ، أو لا يصح أن يكون عليه خلاف ، وهو أن الدولة لها السلطة، ولها القوة ٠ولكن **نوع** هــذه القوة وتلك ســلطة **والمــدى** الذى يمكن أن تذهب اليه الدولة فى استخدامهما وممارستهما هما اللذان يثيران الخلاف والجدل ، وتشعب حولهما الآراء والأقاويل ٠

فنحن فى الحقيقة نقصد الحكومة عندما نقول ان الدولة يجب أن تتمتع بالسلطة والقــوة لــكى يتسنى لهــا اتخــاذ القرارات وتنفيذها ، لأن **الحكومة** هى الهيئة التنفيذية فى الدولة ، أو هى الأداة المنفذة فيها ٠ ولكن الدولة فى الواقع تتكون من ثلاثة عناصر رئيسية هى : السكان ، والاقليم ، والحــكومة (١) ٠ ومعنى ذلك أننــا نخص عنصرا واحــدا بالسلطة والقوة ، ونحرم منهما العنصرين الآخرين ٠ وهــو شىء لا يجوز ، لأننا حينما نتكلم عن الدولة لابد أن تكــون عناصرها الثــلاثة فى ذهننــا ، وكل ما ينسب اليهــا فهــو بالضرورة الحتمية منتسب الى مقوماتها الثلاثة بلا جدال ٠

ومادامت صفتا **الحق والقوة** من الصفات الانســانية ، أى الصفات التى لا يمكن أن يتصف بها الا كل ذى عقــل ، فاننا نستطيع أن نخرج عنصر الاقليم من المعادلة الســابقة لأننا لا يمكن أن نعنى ، حين نصف الدولة بأنها صاحبة حق

---

(١) راجع الفصل الثانى من كتاب « الديمقراطية وفكرة الدولة » للمؤلف ٠

وقوة ، ان الأرض الجماد التي يعيش عليها سكانها هي أيضا صاحبة حق وقوة • وانما تنحصر هذه الصفة ، أصلا واساسا ، في السكان ، والحكومة التي تدبر شئونهم • ففي السكان والحكومة ذلك العنصر الانساني الذي يمكن أن تنطبق عليه الصفة ، وتكون احدى خواصه •

وعلى ذلك ، فاذا قلنا ان الدولة لابد أن تكون صاحبة سلطة وقوة فلابد أن يثور في الذهن على الفور سؤال هام جدا وهو : ما هو نصيب كل من الحكومة والسكان ، أي الشعب ، من هذه القوة وتلك السلطة •• ؟؟

ومنطق الديموقراطية يرفض أن تكون السلطة والقوة من نصيب الحكومة وحدها وان يحرم الشعب من ممارستها على نحو من الأنحاء • ففي هذا الحرمان من جانب ، والاغداق من جانب آخر ، يكمن من غير شك معنى الديكتاتورية والتسلط •

وفي الوقت نفسه فانه لا يجوز أن يقال ان الشعب وحده هو صاحب السلطة والقوة ، وان الحكومة لا سلطة ولا قوة لها ، ففي هذا القول يكمن بلا مراء ، معنى الفوضوية ، والانحلال ، والتفسخ •

اذن فلابد من موازنة ، ولابد من قسطاس يعطى به كل نصيبه بلا تحيز هنا ، أو تحيف هناك ، فما هو هذا القسطاس •• ؟؟

ذلك هو السؤال الذي بغير الاجابة عليه لا نستطيع أن نتوصل الى نظرية في السيادة نطمئن اليها • وهو في الوقت نفسه سؤال لا يمكن أن نجيب عليه اجابة صحيحة وافية الا اذا سلمنا ابتداء بأن السيادة ذات وجوه مختلفة متعددة ، وليست ذات وجه واحد تراه من حيثما نظرت اليها •

ولعل الفشل في التمييز بين هذه الوجوه المختلفة هو السبب فيما عانته نظرية السيادة من خلط في فهمها ، وارتباك في تحديد أبعادها • فالفقيه القانوني يرى أن

للسيادة وجها واحدا هو الوجه القانوني ، وينحصر همه في تحديد الجهة صاحبة الحق في اصدار القوانين أهي الملك ، أم البرلمان ، أم غيرهما من المؤسسات القانونية • والمفكر السياسي لا يرى الا أن للسيادة وجها واحد هو الوجه السياسي لأنه يرى أن هذه المؤسسات القانونية لا يمكن أن تمارس عملها الا اذا حظيت بتأييد الشعب ومساندته •

والفيلسوف يذهب الى أبعد من هذا ، فلا يرى الا وجها أخلاقيا للسيادة ، لأنه يؤمن بأن وراء كل قانون فكرة أخلاقية تدعمه ، وكانت السبب في وجوده •

ولا مراء في أن لكل من هذه النظرات الجانبية وجاهتها، وقيمتها الكبرى • ولكن الخلط ينشأ من العجز عن ادراك ان هذه النظرات انما هي نظرات جانبية فقط ، وأنها بهذه المثابة لا يمكن أن تحيط بكافة الزوايا والوجوه • ويزول الخلط تبعا لذلك اذا تخلصنا من هذا العجز ، وأدركنا ان السمات الحقيقية للسيادة هي بالطبع مجموع السمات والخصائص التي يتميز بها على حدة كل وجه من وجوهها المختلفة •

فلنحاول الآن التعرف على السمات التي تلمحها كل من هذه النظرات الجانبية ، ليتحصل لنا في النهاية منظر بانورامي للسيادة تظهر فيه مختلف الزوايا ، وشتى الوجوه •

★★★

وكما يتأهب الرسام لعمله باعداد الأدوات اللازمة له من فرشاة وألوان وما الى ذلك مما يحتاج اليه ، فكذلك يجب علينا أن نستعد لرسم منظر السيادة البانورامي بما يتطلبه هذا العمل من ادراك كاف ، وتحليل دقيق ، لعدة قضايا • فبغير هذا التحليل ، وذاك الادراك ، يتردى كل ما يمكن أن نقوله عن وجوه السيادة المختلفة من سياسية وقانونية وأخلاقية في غياهب المعميات ، وظلمات التعميمات التي لا غنى فيها ، ولا جدوى منها • قلنا ان فكرة « السيادة »

تحتوى على عنصرين أساسيين هما : السلطة والقوة ولا مناص الآن ، وقبل أن نتحدث عن مظاهر السيادة المختلفة ، من أن نجيب على عدد من الأسئلة التى تفرش الاجابات عليها الأرض التى يمكن أن نتقدم عليها بخطو ثابت نحو الغاية المبتغاة ·

فما هى **السلطة** ··؟؟ · **وما أنواعها** أو نماذجها ··؟؟ وما هى العلاقة بينها وبين القانون ·· ؟؟ وما هى العلاقة بينها وبين القوة ؟؟ وبينها وبين **الأخلاق** ·· ؟؟

ونبدأ بالاجابة على السؤال الأول : ماهى السلطة ؟؟

وأول شىء يتعين علينا أن نلاحظه فى هذا الصدد هو أن القواعد والاقيسة مسائل انسانية ، أى ان الانسان وحده هو الذى ينفرد بالاهتمام بها ، واكتشاف أبعادها وزواياها· فلا يمكن أن يقال ان الكائنات غير العاقلة تحفل بوضع قاعدة ينضبط بها سلوكها ، أو معيار تقيس عليه ، لأن هذا العمل هو من صميم النشاط العقلى الذى يتميز به الانسان وحده · ويساعد الانسان على القيام بهذا العمل المتميز ، بالاضافة الى العقل ، قدرته على الكلام · فهذه القدرة تتيح له قوة تنظيمية هائلة تمكنه من أن يعطى حياته شكلا يختلف تماما عن شكل الحياة السائدة فى الغابة ·

فليس فى الغابة قاعدة للمرور ، مثلا ، وليس فيها معيار خلقى متفق عليه ترد اليه الأعمال ، ويحكم عليها بعد ذلك بالخطا أو الصواب ·

فوجود معيار خلقى ، أو قاعدة خلقية ، انما هو أساسا ظاهرة من ظواهر المجتمعات الانسانية لأن وجود المعيار الخلقى متوقف على وجود العقل ، والقدرة على منطقة الأشياء · ومن ثم فان صفات « الخطأ » و « الصواب » أو « الخير » و « الشر » هى صفات لا تنسحب الا على الأعمال الانسانية دون سواها · ولأن هناك مقياسا للخطأ والصواب فان ما هو مطلوب من الانسان هو التزام الصواب ، وتنكب الخطأ ، فى كل ما يأتى ويدع من شئون الحياة ·

هذه بديهية لا نزاع فيها ، ولكنها مع ذلك تثير التساؤل . فاذا كان من المسلم به أن سلوك الانسان في المجتمع ينضبط بمعيار معين ، فمن الذى يضع هذا المعيار ؟؟ ثم من الذى له الكلمة الأخيرة في الحكم على ما اذا كان الناس قد التزموا به ، أو ضربوا به عرض الحائط .. ؟؟

ليس ثمة من ريب في أنه لا يمكن ترك الحبل على الغارب لكل انسان يريد أن يضع لنفسه معيارا يقيس عليه سلوكه ، لأن افتراض وجود مجتمع ما هو في حد ذاته افتراض بوجود ضابط عام لتصرفات الأفراد الذين يكونونه . ثم انه أيضا افتراض بضرورة وجود سلطة لها الحق اولا في وضع هذا المعيار ، وثانيا في مراقبة التزام الناس به . وثالثا في تعديله بما تقتضيه ظروف الانسان الزمانية والمكانية والاجتماعية .

ومن هنا كانت الحاجة الى وجود سلطة تضع القواعد ، أو تعين الهيئة التى تضعها ، وتضبط سلوك الناس بها . فلا يستقيم التنظيم الاجتماعى الا بهذه السلطة ، كما لا يمكن بغيرها تفسير ديمومة المجتمع في الوقت الذى يذهب فيه أفراده جيلا اثر جيل . فبفضل السلطة تنشأ المجتمعات وتبقى ، وبدون ادراك لحقيقة دورها التنظيمى الخطير لا تفهم شيئا من معنى « الجيش » أو « الدولة » مثلا . فالجيش يبقى ، وان مات قائده ، لأن وراء هذا التنظيم الهائل معنى كبيرا لا يذهب بذهاب الأفراد ، ولا يفنى بفنائهم ، ألا وهو السلطة . والدولة لا تبقى ، برغم تعاقب الأجيال فيها ، الا بفضل هذا المعنى الكبير .

على هذه الحقيقة يتكىء « هوبز » في تفسيره لوجود التنظيم الاجتماعى . فهو يؤكد أن « السلطة » هى السبب في وجود « النظام الاجتماعى » كبديل لما كان يمكن أن يوجد لولاها وهو مجرد « حشد من الناس » (١) .

---

(١) راجع صفحة : ٢٩ ــ ٣١ . "Leviathan" (Ed. Oklshott) ص ١٠٥ ــ ١٠٦ .

ولنفس السبب يقول الكاتب الحديث « دى جوفنيل De Jouvenel ان السلطة » ميثاق شامل ، أو رباط وثيق ، يتحد الأفراد بمقتضاه في جماعات ذات هدف مشترك (١) ٠

ونحن وان كنا نأبى أن نسلم بأن «السلطة» هي الدعامة الوحيدة للتنظيم الاجتماعي ، الا اننا نسلم بأهميتها القصوى في هذا المجال٠ وهذا ينتهى بنا الى السؤالين الثانى والثالث: ما هى أنواع السلطة ؟ وما العلاقة بينها وبين القانون ؟؟

يجب علينا أن نقرر أن « السلطة » تظهر فى صورتين احداهما قانونية والأخرى فعليه ٠ فالأولى تدل على مجموعة القواعد التى تتبع فى تعيين صاحب السلطة ، وكيفية ممارستها ، والعلاقة بينه وبين الذين تمارس السلطة ضدهم ٠ والثانية تدل على ما لشخص معين ، أو عدة أشخاص من سلطة قائمة بالفعل فى مجال من المجالات ٠ أى أن السلطة القانونية تستمد وجودها من القانون الذى ينظمها ، بينما السلطة الفعلية لا تعتمد في وجودها الا على الأمر الواقع ٠ فالحاكم الذى يأتى الى الحكم طبقا للاجراءات الدستورية المعمول بها فى بلاده ، يتمتع بسلطة قانونية لأنه يستمد سلطاته من أحكام الدستور ٠ فى حين أن قائد الانقلاب الذى ينتقض على صاحب السلطة القانونية المتربع على دست الحكم بالفعل ، لا يمكن أن يقال عنه أنه يتمتع بسلطة قانونية لأنه انما ثار فى الأصل ضد هذه السلطة ، بل يقال عنه فى هذه الحالة انه يمارس سلطة فعلية ، أى سلطة لم يخوله اياها الدستور أو القانون ، بل الأمر الذى وقع بنجاح الانقلاب الذى قام به ٠

وبالطبع فان السلطة الفعلية تستطيع أن تتحول الى سلطة قانونية وذلك عندما يستتب الأمر ، مثلا ، لقائد الانقلاب ، ويعترف به محليا ودوليا ٠ كما أن السلطة القانونية يمكن أن تتقلب الى مجرد سلطة فعلية وذلك ، على

---

(٢) راجع B. de Jouvenel فى كتابه "Sovereignty" سنة ١٩٥٧ ٠

سبيل المثال ، عندما يضرب الحاكم الدستورى صفحا عن أحكام الدستور ، ويغلب ارادته وهواه مستندا الى ما تحت تصرفه من قوة مادية يستخدمها فى قمع معارضيه ، وفرض سطوته •

ويجدر بنا أن نلاحظ أن السلطة القانونية يجب أن تكون فى نفس الوقت سلطة فعلية اذا أرادت ان تحمى نفسها ، وتضمن بقاءها • فاذا حدث وعجزت السيادة القانونية عن توطيد مركزها ، وحماية نفسها من عدوان سلطة أخرى منافسة ، هى سلطة فعلية ، فان النتيجة أن السلطة القانونية تختفى وتندثر لتحل محلها تلك السلطة الفعلية التى تستطيع بعد ذلك أن تدعم كيانها ، وتكسب لنفسها مركزا قانونيا ثابتا • فالسلطة القانونية فى حاجة دائمة الى سلطة فعلية تسندها ، وتدافع عن وجودها • فى حين أن السلطة الفعلية ليست فى حاجة دائمة ملحة الى السلطة القانونية • صحيح ان السلطة القانونية توطد مركز السلطة الفعلية ، وتمنحها مركزا قانونيا يثبت قوائمها ، الا أنها قد توجد منفردة لفترة تطول أو تقصر • مثال ذلك حكومة الصين الشعبية التى ظلت لفترة طويلة غير معترف بها دوليا ، فاضطرت الى الاعتماد على سلطتها الفعلية على الشعب الصينى لأن السيادة القانونية التى لم يكن لها قيمة عملية كانت من نصيب حكومة فورموزا • وقد يحدث أن توجد السلطتان معا وفى مكان واحد كما هو حادث الآن فى لاوس حيث توجد السلطة القانونية المتمثلة فى الحكومة الملكية فى الوقت الذى توجد فيه سلطة أخرى فعلية هى جماعة الباثيت لاو الشيوعية •

وهذا يقودنا الى التساؤل عن حقيقة العلاقة بين السلطة والقوة •

فما هى هذه العلاقة •• ؟؟

ذكرنا حتى الآن أن صاحب السلطة يستمد سلطته من مصدرين اثنين قد يوجدان معا ، وقد يوجد الواحد منهما منفصلا عن الآخر ، وقد يوجد دونه ، وهما **القانون والأمر**

الواقع • وقد أطلقنا على السلطة التى تستمد من المصدر الأول اسم السلطة القانونية •

والتى تستمد من المصدر الثانى اسم السلطة الفعلية •

ويحسن بنا أن نتوقف عند هذه النقطة قليلا • فقد يفهم من السلطة الفعليه أنها تلك التى تعتمد اساسا على القوة المادية ، أى انها لا توجد الا اذا وجدت قوة ، أعنى قوة مادية مجردة ، تمدها بأسباب الحياة • وهذا صحيح ، ولكنه ليس صحيحا كله ، أو ليس صحيحا على طول الخط كما يقولون •

صحيح لأن استناد السلطة الفعلية الى القوة المادية حالة تتكرر كثيرا ، أو هى تتكرر عادة • وليس صحيحا على طول الخط لأن هناك حالات أخرى ، وقد تكون كثيرة ، توجد فيها السلطة الفعلية عارية من سنادها المادى البحت •

ولنضرب لذلك مثلا رجلا فى سفينة اشتعلت فيها النيران وهى فى عرض البحر فطلب من سائر الركاب أن ينزلوا واحدا وراء الآخر فى هدوء الى زوارق النجاة الملحقة بالسفينة الغارقة ، كما طلب اليهم أن تنزل النساء والأطفال أولا ، فأطاعه جميع الركاب بالفعل على الرغم من أنه ليس قبطان السفينة • أو لنضرب مثلا رجلا وقف فى احدى دور السينما التى اشتعلت فيها النار ، وطلب من الحاضرين أن يخرجوا بهدوء ، وأن يتجنبوا التزاحم على الأبواب ، ففعل الحاضرون ما أمرهم به على الرغم من أنه ليس رجل مطافىء ، وليس مدير السينما •

ففى هذين المثلين كيف يمكن تعليل السلطة التى مارسها الرجل الذى ليست له سلطة قانونية لاصدار التعليمات ، وليست لديه قوة مادية تجعل الآخرين يطيعونه ، ويخشون عصيانه • • ؟؟ ان تعليل هذه السلطة يكمن فيما ذكرناه من قبل من أن ما يميز المجتمع الانسانى المنظم من الغابة ، هو وجود السلطة • ونحن حين نقول ان وجود السلطة ميزة

للمجتمع الانساني المنظم على الغابة ، أو حظائر الحيوان ، فانما تعني أن هذه الميزة تنبع من ميزة الانسان الاساسية على الحيوان وهي العقل واللسان الناطق أي أن السلطة لا توجد الا حيث وجد العقل واللسان الناطق • ومعنى ذلك ببساطة هو أن السلطة كلمة تقال لأنها تتفق مع العقل والمنطق •

وهذا هو مفهوم السلطة الذى يفسر لنا تلك الظاهرة التي تبدو غريبة للبعض وهي ظاهرة امتثال الناس لتعليمات واحد منهم ليس له سند قانوني يخوله السلطة ، وليست لديه القوة المادية التي تجبرهم على طاعته •

فالواقع انه يكفي لكي تتحقق السلطة أن يوجد عاملان أساسيان :

أولهما : وجود القدرة على التعبير أو الافهام سواء تمثلت هذه القدرة فى الكلمة المكتوبة أو المنطوقة ، أم فى الاشارة المعبرة عن معنى معين أو غرض بذاته •

ثانيهما : أن يكون المعنى المعبر عنه بالكلمة أو بالاشارة متفقا مع العقل ومنطق الأحداث •

ففى المثلين اللذين ضربناهما آنفا لم يكن من الممكن أن تتحقق السلطة للرجل فيما لو طلب من الركاب أن يبقوا فى السفينة ليغرقوا واياها أو من رواد السينما ألا يبرحوا أماكنهم حتى تلتهمهم ألسنة النار • ولم تكن لتتحقق له هذه السلطة من باب أولى اذا لم تتح له القدرة على التعبير بشكل من الأشكال عن المعانى التى جالت بخاطره •

وما يقال عن الرجل فى السفينة الغارقة ، أو فى السينما المحترقة ، يقال بالطبع مثله عن البطل القومى المتقاعد • فالزعيم السياسى المتقاعد قد يستطيع بكلمة يكتبها أو يذيعها أن يجعل شعبه يقدم على عمل بعينه ، وذلك اذا كان لهذا الزعيم ماض مجيد فى خدمة بلاده ، ومكانة عالية فى قلوب بنى وطنه • فهو بذلك يمارس « سلطته »

وان لم يكن في الحكم بالفعل ، ولم تكن لديه القــوة المادية التي يهدد بها من يخالفون اوامره • فكلمته مطاعة ، وأمر واجب ، بغير قوة فعلية ، أو تهديد باستخدامها • وتفسـير ذلك أيضا يكمن في أن السلطة هي في جوهرها ، كما قلنــا من قبل ، كلمة تقال فتطاع لأنها تتفق مع العقل والمنطق •

ومن أجل ذلك نرى لزاما علينا أن نختلف مع تعـريف « ولدون "Weldon" » للسلطة بأنها القوة التي تمارس بالموافقة العـامة ممن يعنيهم الأمر (١) • ونحن نختلف مع « ولدون » على أساسين : أولهما أن توقيف استعمال القــوة على موافقة من تستعمل ضدهم انما هــو في الواقع وضــع للعربة امام الحصان ، أو وضع لشرط يستحيل تحقيقه في كثير من الأحيان • **وثانيهما** أن جعــل الســلطة هى بالتمام والكمال القوة التي تستخدم ضد الآخرين هو في حقيقتــه انتكاس بمعنى الســلطة الى منطق الغابة حيث لا يطاع الا الأقوى ، والأقدر على فرض ارادته ، وقهر ارادات السوى •

والحق أن استخدام القوة ، أو التهديد باستخدامها ، أو وجود أي مظهر من مظاهرها كل أولئك قد يكون في حالات معينة شرطا لازما لممارسة السلطة وتحققها بالفعل • ولكن هذا شيء ، والقول بأن السلطة هى القوة شيء آخر • فالسلطة قد تتحقق كما بينا ، من غير طريق القوة ، بل انه دائما من الأفضل أن يكون تحقق السلطة بغير استخدام للقــوة المادية القاهرة • فهذا أولا يتفق مع مفهــوم الديموقراطيــة التى تفترض رضاء المحكومين وموافقتهم ، ثم هو ثانيا دليل على تحضر الانسان ، وعلو كعبه في استخدام الأساليب الجديرة به في مجالات الاقناع والاستمالة •

نخلص مما تقدم الى أن السلطة أولا هى الظاهرة التى تميز المجتمع الانسانى عن الغابة ، أو مجتمع الحيوان ان صح هذا التعبير ، وهى لذلك تمتاز بأعظم ما يميز الانسان

---

(١) راجع كتاب T. D. Weldon المسمى "The Vocabulary of Politics سنة ١٩٥٣ صفحة /٥٦ •

من الحيوان وهو العقل والقدرة على التعبير • ومن ثم جاز لنا ثانيا أن نعرف السلطة بأنها كلمة تقال فتطاع لأنها مما يتفق مع العقل ، وجاز لنا ثالثا أن نرفض رفضا باتا قاطعا أى مفهوم لها يربطها بالقوة المادية ، ويجعلهـا ظلا لها أو تابعا ، لا تفارقها فى أى ظرف ، وفى أى آن •

وهكذا نصـل الى السـؤال الأخير : ما هى العلاقة بين السلطة والأخلاق •• ؟؟ لن نحاول فى هذه العجالة أن ندخل فى المناقشات المتفرقة الشعاب التى دارت ، ومازالت تدور ، حول الأخلاق ، ومعناها ، وآثرها على أفعال الانسان ، ومدى فاعليتها فى تحديد مقدار الخطأ والصـواب فيهـا ، فتلك مناقشات أمرها يطول ، ويستفيض ، مما يدعونا الى أن نفرد لها الفصل القادم ان شاء الله • ونجتزىء ، فى هذا المقام ، عن هذه المناقشات جميعا بأن نلمح الى أن الأخلاقيين يقولون بأن هناك مبادىء عامة ، ولكنها أصيلة ، وسـابقة عـلى أية قاعدة معيارية وضعت لكى تنظم سلوك الانسان • فالأخلاق، على هذا الاعتبار أسبق من القـواعد والقـوانين ، ومن ثم فينبغى أن تكون هى الأصل الذى تنضبط به القوانين ، وترد اليه ، فما وافقه منها فهو الصحيح النافذ ، وما خالفه ، وشذ عليه ، فهو المتعسف الجائر ، الذى يجب تعديله بما يوافق طبيعة الانسان ، وسجيته الدفينة المركبة فيه • هـذه هى ، بايجاز شديد ، القضية التى يتبناها عامة الأخلاقيين ، وهى قضية تتأسس عليها ثلاث تفريعات خطيرة :

أولا : ان القوانين الوضعية ، والمتواضعات الاجتماعية، مرفوضة بالجـزم مالم تكن متساوقة مع المبـادىء الخلقيـة العامة ، ونابعة منها •

ثانيا : ان ماهو حق ليس ماهو متواضع عليه ، ولا ماهو منصوص عليه فى القانون ، بل ما هو أخلاقى فى صميمه ، وفى لحمته وسداه •

ثالثا : ان السلطة التى تستند على القانون وحده هى ، تبعا لذلك ، سـلطة مغتصبة لأنهـا فقدت المبرر الأخـلاقى

لوجودها • وانما تقوم السلطة بالحق والعدل اذا هى اعتمدت اساسا على الأسس الأخلاقية المسلم بها •

وغنى عن التنويه أن القول بأن القوانين شر اذا هى لم توافق طبيعة الانسان ، ونزعات الخير المركبة فيه بالفطرة ، يمثل فى لبابه ، الاتجاه الرومانسى الذى يقدس الانسان كانسان ، ويعلى قدره فوق القانون الوضعى ، والسلطة التى ينوب عنها • ولذلك نرى هذه المدرسة تفرق باصرار بين الفرد كعضو فى الدولة ، وكانسان • وهو كانسان اهم منه كعضو فى الدولة ، لأنه فى انسانيته العريضة يخضع لأحكام القانون الطبيعى (١) الذى لا يتغير بتغير المكان والزمان ، بينما هو ، كعضو فى الدولة ، مخلوق حسير ، مغلوب على أمره ، مكبل أبدا بالقوانين الوضعية الجائرة التى تحد من الانطلاق التلقائى لنوازع الخير التى فطر عليها • ومن ثم فالخير كل الخير فى أن يثور الفرد على السلطة تحقيقا لحريته ، وانطلاقا مع سجاياه •

والواقع أن هذا الكلام ليس مما يقبل كله ، أو يرفض كله ، لأن فيه من الخطأ بقدر ما فيه من الصواب • فمن الصواب أن السلطة يجب أن تكون خيرة ، وأن القوانين التى تعتمد عليها يجب أن تتفق ومبادىء الأخلاق • فلا يمكن أن نتصور مثلا وجود سلطة شريرة تقسر الانسان على فعل الشر ، وتحضه عليه ، وتصدر القوانين التى ترخص له السرقة ، وقتل الأبرياء •

ومن الخطأ أن نفترض أن الانسان خير كله • فتلك مبالغة لا يقبلها الواقع ، ولا تجد لها سندا من أعمال الانسان على مدى التاريخ • ففى طبيعة الانسان مكان للخير كما أن فيها مكانا للشر ، وتختلف مساحة المكانين من انسان الى انسان وتبعا لاختلاف العوامل التى تؤثر فى تركيبه ، ومزاجه العام ، من وراثة ، وبيئة ، وثقافة •

---

(١) راجع ما كتبناه عن القانون الطبيعى فى الفصل الأخير من كتابنا « الديموقراطية وفكرة الدولة » •

ومع ذلك ، وبفرض أن الانسان خير كله ، فلماذا يكون ذلك صحيحا بالنسبة لمن يطبق عليه القانون ، ويستخدم ضده ، ولا يكون صحيحا بالنسبة لصاحب السلطة الذى يضع القانون ؟؟ .. ان القول بنقاوة الانسان ، وصفاء فطرته ، اذا أخذ على علاته ، كانت له امتدادات مخيفة منها ، مثلا ، أن يرفض المحكوم كل قانون يرى أنه مقيد لانطلاقاته الطبيعية بدعوى أن هذه الانطلاقات ، أو هذه الغرائز ، خيرة فى جملتها وتفصيلها . ومنها أيضا ، ولكن من جهة أخرى ، ألا يتقيد الحاكم بأى اعتبار عندما يضع القوانين انطلاقا مع طبيعته الخيرة ، لأن كل ما يقوله وكل قانون يصدر عن ارادته الحرة ، وينبعث من فطرته الخيرة ، هو بالتبعية قانون خير ، متفق مع مبادىء الأخلاق ، ومن ثم فلابد أن يتفق مع طبائع المحكومين وفطرتهم لأن الفطرة الانسانية واحدة بلا خلاف .

وهكذا نصل الى نتيجة عجيبة لم تدر فى خلد الرومانسيين الذين مجدوا الانسان ، وحضوه على الثورة ضد قيود السلطة . فاذا كان الافتراض هو أن الانسان خير بالطبيعة ، كان خيرا كل ما يصدر عن الحاكم الفرد كانسان . ومن ثم فلا موجب للثورة على سلطته لأنه كانسان يلتقى فى دوافعه ونتائجه النهائية مع المحكومين الأفراد كأناسى .

وبذلك تسقط دعوى الرومانسيين ، وتنهار قضيتهم ، وتلزمهم حجة اطاعة السلطة من حيث ارادوا أن يلزموا الغير بحجة الثورة عليها ، والانتفاض على أصحابها .

واذن فلابد من معيار جديد ، ومقياس موضوعى ، تعرف بهما ماهية الأخلاق ، وحقيقة الدور الذى يجب أن تقوم به فى مجال تحديد العلاقة بين أصحاب السلطة والخاضعين لها .

وذلك هو موضوع بحثنا فى الفصل القادم ان شاء الله .

« ثالثــا »

« السيادة الخلقية »

الآن ، وبعد أن حللنا معنى السلطة ، وبينا علاقاتها مع سواها من مظاهر المجتمعات الانسانية ، نعود ، على أرض ثابتة ، الى موضوع السيادة لنرسم لها الصورة البانوراميـة التى تظهر فيها وجوهها المختلفة بكل خصائصها ، وملامحها ، وسماتها ٠

ونــود أن يظل ماثلا فى الأذهان دائمـا وباسـتمرار ما ذكرناه آنفا من أن السيادة سلطة وقوة ، وكذلك ما قلناه تحليلا لمعنى السلطة ولجوهر العلاقة بينها وبين القوة بنوع خاص ٠ فبغير مثول هذه الحقائق الأولية فى الأفهام سيصبح كثير مما سنقوله عن السيادة فيما بعـد مسـتغلقا ، شديد الابهام والغموض ٠

ونبدأ أولا ، بالوجه الأخلاقى للسيادة ٠

تختص السلطة الأخلاقية عمــوما ، وبدون ولــوج فى مشكلات علم الأخلاق وتعقيداته ، الكثيرة ، باخضاع السلوك الانسانى لمقياس خلقى فتكون بمقتضاه حقا أو خطأ ٠ فهــل تستوعب سيادة الدولة هذه السلطة الأخلاقية ضمن ماتستوعبه من سلطات ٠٠ ؟؟ أو بعبارة أخرى هل تملك سلطة الحـكم الأخلاقى على سلوك الأفراد ؟؟

وهنا لابد من أن نتذكر الفرق بين الدولة والحكومة ٠٠

فاذا قلنا أن من حق الدولة أن تضع المعايير الخلقية لما هو حق وما هو باطل كان معنى ذلك ان هذا الحق من اختصاص الشعب والهيئة التى تحكمه ، وكان معناه بالتالى انه حق انسانى بوجه عام ، أى انه حق متعلق بالانسان سواء كان هذا محكوما فى دولة ما أو حاكما فيها • وفى هذه الحالة فان أول ما يتبادر الى الذهن هو موقف الدين من هذه القضية • فالأديان عموما ترجع هذا الحق لله وحده ، فهو الذى يهدى الانسان الى ما هو خير له ، ويحذره مما هو وبال عليه • وعلى ذلك فان القول بأن السلطة الأخلاقية من حق الانسان يناقض بشكل واضح صريح تعاليم الدين ، بل ونب الايمان بوجود اله مدبر حكيم •

وعلى النقيض من ذلك ، فاننا اذا قلنا ان من حق الحكومة ، لا الدولة ، أن تهيمن على الأقيسة الخلقية فى الدولة كان معنى ذلك أننا نضع الفرد المحكوم فى مواجهة الفرد الحاكم لأننا خصصنا الثانى بالقدرة على صوغ المعايير الخلقية وضبطها ، وحرمنا الأول من حق ممارسة هذه القدرة أن توفرت لديه • وتكون القضية بعد ذلك هى قضية مواجهة انسان لانسان ، وقدرة كل منهما على ممارسة السلطة الخلقية ، والحق المترتب له على هذه القدرة •

وبرغم موقف الدين الواضح من قضية السيادة الخلقية للدولة فان تاريخ الفكر السياسى ترددت فى جنباته أصوات كثيرة عالية تنادى بأن السيادة الخلقية هى حق للدولة غير مدافع •

من هذه الأصوات صوت ارتفع فى المانيا فى القرن الثامن عشر وتردد صداه فى أرجاء متفرقة من العالم المعمور، ذلك هو صوت الفيلسوف الألمانى الأشهر ايمانويل كانت "Immanuel Kant الذى أعلن أن « كل حق يعتمد ، فى الحقيقة ، على الدولة • ومهما يكن من شىء فان القانون العام الذى يقرر للجميع ماهو مسموح به قانونا ، وما هو ممنوع ، بالنسبة لهم ، هو من عمل ارادة عامة تنبعث عنها

كل الحقوق ، وهى من أجل ذلك لا يمكن أن تصيب بالضر أى مخلوق » (١) ·

ونستخلص من هذه العبارة ثلاث حقائق هامة فى فلسفة « كانت » السياسية :

أولا : القانون الطبيعى لا قيمة له فى مجال تحديد الحقوق انفردية لأن هذه الحقوق تعتمد ، كما يقول ، على الدولة ، أى انها انما تصدر عن القوانين الوضعية وحدها ·

ثانيا : ان القانون الوضعى هو من عمل ارادة عامة هى الفيصل فى تحديد ما يجب ، ومالا يجب على الناس فعله ·

ثالثا : ان هذه الارادة العامة هى بطبيعتها ارادة خيرة فلا يمكن أن يصدر عنها ما فيه غبن لأى انسان ، أو تحيف على حقوقه ·

ولعل « هيجل » أصرح من « كانت » فى رفضه لفكرة القانون الطبيعى ، أو القانون الالهى ، وتركيزه على أهمية الدولة ودورها · فهو يقول فى عبارة لا مواربة فيها ، ولا تلبيس : « ان الدولة ، كحقيقة متكاملة ، هى كيان كامل ، وتحقيق فعلى للحرية ·· ان الدولة هى امتداد لله فى العالم » (٢) ·

أى ان « هيجل » يرفض فكرة ان هناك سلطة بعد الدولة لها الحق فى تحديد ماهو حق وما هو باطل · وهو يبنى رفضه على أساسين :

أولهما : أن الدولة فى حد ذاتها وحدة أخلاقية متكاملة ، بمعنى أنها وحدها قادرة على معرفة ما هو حق وصدق فتتبعه ، وما هو بهتان وباطل فتتحاشاه ، وتجتنبه ·

---

(١) من كتابة « مبادىء الحق السياسى "The Principles of Political right" مقتبسة عن كتاب « م · سبار » Readings in recent Political Philosopdy قراءات فى الفلسفة السياسية الحديثة « · نيويورك سنة ١٩٣٥ صفحة ١٦٨ ·

(٢) من كتاب « هيجل » فلسفة الحق "The Philosophy of right مقتبسة عن كتاب · « م · سبار » M. Spahr قراءات فى الفلسفة السياسية الحديثة نيويورك سنة ١٩٣٥ · ص ١٨٩ ·

وثانيهما : أنه اذا قيل ان الله وحده هـو الذى يضـع المعايير الخلقية ، ويبين سـبيلى الهـدى والضـلال ، فان رد « هيجل » هو أن الدولة ظل الله على ارضه ، اى انها تستعير منه سبحانه السلطة الأخلاقية وتمارسها بغير معقب ٠

و « روسو » يعتقد كذلك ان الدولة « كائن أخـلاقى » ويقول : « ان الدولة كائن أخلاقى ذو ارادة ، وهذه الارادة العامة التى تصدر عنها القوانين تؤسس لجميع أعضاء الدولة ، فيما يختص بعـلاقات بعضـهم ببعض وعلاقاتهم بالدولة ، قاعدة لما هو عادل وما هو جائر » (١) ٠

فهنا أيضا يضغط «روسو» على أن الدولة كائن أخلاقى، وأنها لذلك تستطيع من غير معونة من سلطة أعلى أن تحـدد لأعضائها القاعدة الاخلاقية لما هو عادل أو جائر ، والتى على هديها يقيمون علاقاتهم بعضهم ببعض ، وعلاقاتهم بالدولة ٠

يتضح لنا من هذا العرض العجل الخاطف لآراء ثلاثة من عمد الفلسـفة السياسـية الغربيـة انهم يضعون السـلطة الأخلاقية ، فى يد الدولة لأنهم **أولا** ينكرون وجود أى قانون طبيعى ، أو الهى يمكن أن يوثق به ثقة مطلقة فى تحـديد ماهية الخير والشر ٠ ولأنهم **ثانيا** يؤمنون بأن الدولة وحـدة أخلاقية أى انها قادرة على التمييز بين العدل والظلم ، وبين الخير والشر ، بلا معونة تأتيها من خارج كيانها نفسه ، ثم لأنهم **ثالثا** يؤمنون بعبقرية الانسان وطاقاته غير المحـدودة فى رسم طريقه بنفسه ، ومعرفة ما يجديه وما يرديه ٠

ولا نتردد لحظة فى اعلان أن القول بأن السيادة الأخلاقية هى حق للدولة غير منـازع هـو قول فاسـد يعتوره الخطأ والقصور من عدة نواحى :

فهو ، **أولا** ، يدل على ثقة غير محدودة فى الخير المقول بتأصله فى طبيعة الانسان ، وقد سبق أن وضحنا أن الانسان

---

(١) مترجمة من كتاب « أسس الحكومة » لمؤلفيه : شنافلت ، شتينبكر ٠ نيويورك سنة ١٩٥٤ صفحة ٩٢ ٠

فيه من الخير ، كما فيه من الشر ، وانه من ثم لا يجوز أن تكون الثقة فى طاقاته الخيرة ثقة مطلقة هكذا ، وبلا حدود ٠

وهو ، **ثانيا** : رفض للدين ، ولفكرة القانون الطبيعى ، بغير دليل كاف على صحة هذا الرفض حتى من الناحية المنطقية البحتة ٠ ثم ، وهذا مهم ، ان هدم الدين كأساس للمعايير الخلقية الصحيحة ، لا يستتبعه بناء جديد لنظام دقيق محكم يمكن عن طريقه معرفة ما هو الخير وما هو الشر معرفة كاملة مفصلة لا تحتمل اللبس أو التعمية ٠ ولذلك نرى « هيجل » وهو أكثر الفلاسفة تحمسا فى ايمانه بتكامل الدولة يضطر الى أن يتمحك بالدين ، تبريرا لتخويله الدولة السيادة الأخلاقية ، فيقول ان الدولة هى امتداد لله فى الأرض ٠ أى انه انما يبرر سيادتها الخلقية بردها الى الدين ، وجعله الينبوع الذى تستمد منه هذه السيادة ، أو بالأحرى ، المبادىء الخلقية التى تقوم عليها ٠

ثم انه ، **ثالثا** : يحمل فى ثناياه نذر خطر جسيم ٠ **فالدولة** ، كما قلنا ، فيها عنصر **انسانى** يتمثل فى **الحكومة والشعب** ٠ وحين نقول ان السيادة الخلقية حق للدولة غير منازع فمعنى ذلك هو ببساطة اننا نحاول أن نتخلص من جوهر المشكلة بالتعميمات المضللة ، لأننا ننسب السيادة الخلقية الى الحكومة والشعب معا من غير أن نوضح ، بالدقة والحسم ، دور كل منهما فى تحديد ، واقرار ، المفاهيم الخلقية فى الدولة ٠ ولقد حاول كل من « كانت » و « هيجل » و « **روسو** » أن يدور حول هذه المشكلة الرئيسية من غير أن ينفذ الى لبها ، فقالوا **بارادة عامة** ، وأعلنوا انها هى ارادة الحكومة ، والشعب معا ، أى انها هى ، بعبارة أخرى ، **ارادة الدولة** ٠ ومع ذلك فلابد لنا أن نتساءل : ما هو الفيصل القاطع اذا ما اختلفت الحكومة مع الفرد أو الأفراد حول احدى القضايا الخلقية ؟؟ هل يتغلب تفسير الحكومة لما هو حق ، أم يتغلب تفسير الفرد له ؟؟ وعلى أى شىء يعتمد هذا الغلب ؟؟ ٠

ذلك هو السؤال الجدير بالاهتمام لأن الاجابة عليه تضعنا وجها لوجه أمام السلطة صاحبة السيادة الخلقية في الدولة ، وبغير هذه المواجهة الصريحة يصبح أى كلام عن السيادة الخلقية ، ومركزها الحقيقى في الدولة ، مجرد تعميم هو الى الهروب من المشكلة أقرب منه الى الصمود لها ·

والحقيقة أن الخطأ في فهم هذه المشكلة بأبعادها الصادقة يرجع أساسا الى أولئك الذين يقدسون الدولة ، ويعتبرون أنها فوق الأفراد ، ويبررون ذلك بنظرية مثالية مؤداها ان الدولة ، وهم يقصدون بذلك الحكومة ، هى التجسيد الحى الفعلى للكيانات الفردية على اختلافها · أى أن الأفراد لا وجود لهم الا فى نطاق الدولة ، وحدود حركتها ، كأنما هم التروس الكثيرة فى العجلة الهائلة التى لا يمكن أن تدور نحو غايتها الا اذا وضع كل ترس فى مكانه ، ورسم له الدور الذى يجب أن يؤديه من غير أن يتساءل ، أو يكون له حق التساؤل ، لم وجد فى هذا المكان بالذات ولم يوجد فى غيره ، ولم تدور العجلة نحو هذه الغاية ولا تدور نحو تلك · والسبب الكامن وراء هذه اللامبالاة الممعنة بقيمة الفرد هو أن النظرية تقوم أصلا على أساس أن ما هو فى صالح الدولة هو بالضرورة التى ليس عنها محيص فى صالح الفرد ، لأن الفرد ليس فى الحقيقة سوى كيان ذائب فى الدولة ، ولا أهمية له خارج نطاقها ·

ولقد تجسدت هذه النظرية الخاطئة ، بشكل صارخ فاضح ، فى النظم النازية والفاشية والشيوعية · فالدولة هى الفرد ، وما تريده الحكومة هو بالتمام ما يريده الفرد ، ولا حق له اطلاقا فى أن يعارضها لأن الغرض من وجوده فى الدولة هو شىء واحد ولا شىء سواه هو : أن يعاون الدولة على تحقيق غاياتها · ومن ثم فان الدولة وحدها هى التى تحدد ما هو حق ، وما هو باطل ، ما هو خير ، وما هو شر لأنها ، كما يقول « هيجل » ، كيان أخلاقى كامل · أى أنها وحدها صاحبة السيادة الخلقية ·

ولا نملك الا أن نرفض هذه النظرية لعدة أسباب : منها أن نظرية الارادة العامة التى تقوم عليها ، نظرية لا تصمد للتحليل ، والنظر الثاقب • فلا وجـود فى الحقيقة لهـذه الارادة فى معظم الأحيان بمعناها الكلاسيكى التقليدى • بل تتجلى الارادة العامة ، أو ارادة الأمة ، فى الموافقة الشعبية اللاحقة على ما تفعله الحكومة أو عدم الموافقة عليه (١) •

ومنها أنه يفرض وجود مثل هـذه الارادة العامة فى بعض الأحيان فلا يكون ذلك دليلا قاطعا على أن « السـيادة الخلقية » حق للحكومة غير منازع ، لأن الارادة العامة فى صميمها هى ارادة الشعب ، أو على الأقل ، ارادة الشـعب والحكومة • ومعنى ذلك أن القول بالارادة العامة يتضمن فى حد ذاته تسليما لا شك فيه بأن السيادة الخلقية هى أيضـا من حق الشعب صاحب الارادة العامة ، أو على الأقل ، من حق الحكومة والشعب باعتبارهما الطرفين الطبيعيين اللذين يشتركان فى هذه الارادة •

ومنها أيضا أن التسليم للدولة ، ونحن نعنى الحكومة، بالسيادة الخلقيـة يجعـل من الحتم اللازم على كل فرد أن يمتثل لارادتها فى كل شىء ، لأنه اذا كانت الدولة هى وحدها صاحبة الحق المطلق فى تفسير ما هو حق ، وما هو باطل ، فان أى معارضة لها من قبـل الأفراد لابد بالتبعية أن تكـون معارضة ضعيفة متهافتة لأنها فاقدة لكل سند أخلاقى ، وكل قيمة معنوية صالحة ، وبذلك يكون من حق الحكومة أن تقمع هذه المعارضة بكل ما أوتيت من قوة وهى مطمئنة الى سناد خلقى يدعم موقفها ، ويبرر لها استخدام العنف حيث لا مبرر مثله لمعارضيها •

وهذا بالطبع تطرف غير مقبـول • فالقيم الخلقية هى فى طبيعتها قيم انسانية لا يختص بها فرد دون آخـر • ومن الحق أن الميزان قد يختل عند فرد ، ويستقيم عنـد غـيره من الأفراد بحسب نصيب كل منهما من نزعات الشر أو الخير،

---

(١) راجع الفصل الخاص عن « ارادة الأمة » فى كتابنا الديموقراطية وفكرة الدولة •

وقدرة كل منهما على الحكم الصائب السديد • ولكن هذا في ذاته لا يمنع أن القيمة الخلقية هي في الأصل قيمة انسانية ، وهي لذلك لا يمكن أن تكون حكرا لفرد ما ، لا لشيء الا لأنه حاكم ، وحراما على آخر ، لا لشيء الا لأنه محكوم • ولأن الأمر كذلك فان لكل الأفراد الحق ، كل بحسب طاقته ، في الاسهام في صوغ القيم الخلقية ، والدفاع عنها • فاذا تنكب الفرد في تصرفاته العاديه هذه القيم فمن حق الحكومة أن ترده اليها • وعلى النقيض من ذلك ، فان من حق الفرد أن يخرج على القوانين التى تضعها الحكومة اذا كانت هذه القوانين مجافية للقيم الخلقية المتعارف عليها • فاذا أصدرت الحكومة ، مثلا ، قانونا يقضي بابادة المجانين ، أو طائفة دينية أو سياسية بعينها ، فان من حق الأفراد أن يعصوا هذا القانون ، ويرفضوا تنفيذه لأنه ينافي المبادىء الخلقية السليمة •

ونخلص من هذا كله الى أن السيادة الخلقية ليست حقا للدولة ، كما وانها ليست حقا للأفراد • وانما هي حق انساني ، أي حق للانسان حيثما وجد ، وفي أي وضع كان فالانسان حاكما كان أم محكوما ، هو صاحب السيادة الخلقية ، لأنه هو الينبوع الحقيقي الثرى الذى تستمد منه المبادىء ، والقيم الخلقية ، التى تتجلى أنصع ما تتجلى في مثله العليا ، سواء ظهرت هذه المثل في صورة دين يؤمن به ، أو قانون طبيعي يتشرب مبادئه ، أو تفكير مجرد يبحث عن ماهية الكمال •

ولا تعارض في نظرنا بين القول بأن السيادة الخلقية حق انساني وبين الايمان بالدين اذ الدين في حقيقته مجموعة من المبادىء الخلقية الراقية التى تستهدف أول ما تستهدف اقرار الكرامة الانسانية ، والسمو بالانسان الى آفاق عريضة رحبة من القيم الجديرى بسعيه ، والمثل العليا القمينة باستشرافه وتطلعه •

★★★

والشريعة الاسلامية رفعت من قدر الانسان ، من حيث هو انسان ، الى درجات غير مسبوقة أو ملحوقة فى تاريخ ، ووضعت فيه ، حاكما أو محكوما ، حق السيادة الخلقية ٠

والأمثلة على هـذا أكبر من أن تحصى فى سـيرة النبى ، صلى الله عليه وسلم ، وهو رئيس الدولة الاسلامية فضلا عن انه رسول الله ٠٠

ذكر الامام القاضى عياض فى الشـفاء أن يهـوديا جاء يتقاضاه دينا له عليه لم يحل أجله ، فاغلظ له فى القول ، وقال : انكم يابنى عبد المطلب قوم مطل ، فهـم به سـيدنا عمر ، ونهره ، فمنعه الرسول الكريم ، وقال له « أنا وهـو كنا الى غير هذا منك أحوج يا عمر ، تأمرنى بحسن الأداء ، وتأمره بحسن التقاضى » ثم قال : « لقد بقى من أجله ثلاث وأمر عمر أن يقضيه حقـه ويزيده عشرين صـاعا لأنه روعه ٠٠

ويقول أبو بكر الصديق رضى الله عنه فى أول خطبـة له بعـد البيعة : « فاذا أحسنت فأعينـونى ، وان أسـأت فقومونى » ٠٠

وخطب الفاروق عمر يوما فقال (أيها الناس ، من رأى منكم فى اعوجاجا فليقومه «فقام رجل فقال» والله لو وجدنا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا ٠ « فقال عمر والسرور يملأ قلبه « الحمد لله الذى جعل فى أمة عمر من يقوم اعوجاج عمر بسيفه » ٠

وهكذا فان الانسان ، حاكما كان أو محكوما ، هـو صاحب السيادة الخلقية فى الدين الاسلامى العظيم ٠٠



رابعا

« السيادة المادية »

والوجه **الثالث** للسيادة هو السيادة المادية . فما هى السيادة **المادية** .. ؟؟ انتهينا من استعراض تاريخ نظرية السيادة الى القول بأن السيادة تتألف من عنصرين رئيسيين هما : السلطة والقوة . ثم حاولنا بعد ذلك أن نبين العلاقة بين هذين العنصرين ، ثم بين السلطة والقانون ، وخلصنا من ذلك الى أن القانون لازم لاضفاء صفة الشرعية على السلطة ، والى أن القوة لازمة لحماية السلطة من اعتداء قوة غير شرعية عليها ، وأوضحنا حينئذ أن القوة وان كانت لازمة للسلطة فان هذا اللزوم لا يجعل من السلطة صنوا للقوة لأنها توجد بغيرها فى كثير من الأحيان . بل معنى اللزوم هو أن تقف القوة على أهبة الاستعداد ، وفى حالة تربص ويقظة ، لصد أى عدوان محتمل على السلطة الشرعية .

فكيف يمكن أن نستفيد من هذه النتائج التى توصلنا اليها آنفا فى مناقشة معنى السيادة المادية .. ؟؟

ان كل ما قلناه عن السلطة وعلاقتها بالقانون والقوة ينطبق هنا انطباقا كاملا تاما . فالدولة لا تكون دولة بمعناها الصحيح ما لم تكن فيها سيادة قانونية أى سلطة عليا قادرة على اصدار ما تشاء من القوانين . ولكن السيادة القانونية فى حاجة كما أسلفنا الى قوة مادية تقف على أهبة الاستعداد

للدفاع عنها • فهل يعنى ذلك أن للدولة حق احتكار هـــذه القوة من أجل أن يتسنى لها الحفاظ على سيادتها القانونيـــة فى جميع الأحوال •• ؟؟

وهنا ينبغى علينا أن نلاحظ أن علاقة القوة فى الدولة ذات بعـــدين : اولهما عـــلاقة القـــوة بين مختلف الأجهـــزة الحكومية ، وثانيهما علاقة القوة بين هذه الأجهزة من ناحية وبين الأفـــراد والجمـــاعات الداخلة فى تكـــوين الدولة من ناحية أخرى •

ولا مراء فى أنه فى الحالات العادية تخضع جميع أجهزة الدولة لصاحب السلطة القانونية وتتلقى التوجيه منه ، كما أنها جميعا تكون من دقة التنظيم بحيث تتهيأ لها قوة مادية موحدة وقادرة على القمع والردع • وبعبـــارة أخـــرى فان هنـــاك ، فيما يختص بالتنظيم الحـــكومى ، وفى الحـــالات العادية ، تدرجا فى السلطة ينتهى بالسلطة القانونية ، اى بصاحب السيادة القانونية الذى تخضع لتوجيهه كافة الأجهزة الحكومية • ثم ان هذا التنظيم الحكومى ، وعلى رأسه صاحب السيادة القانونية ، يتمتع بالسيطرة على قوة مادية رادعة • ومعنى ذلك أن القـــوة المـــادية تأتمر بأمر صـــاحب السيادة القانونية وليس بأمر أى جهاز آخر من أجهزة الحكم •

هذا فيما يتعلق بجوهر علاقة القوة بين أجهزة التنظيم الحكومى المختلفة •

أما فيما يتعلق بعـــلاقة القـــوة بين الأجهـــزة وســـائر الجماعات والأفراد فالأمر يتلخص فى أن الدولة يجب ، وهذا ما يحدث بالفعل فى الظروف العادية ، أن يكون لها شـــبه احتكار للقوة المادية • ونحن نلمح بعبارة « شبه احتكار » الى شيئين هامين :

أولا : ان الدولة ، أو بالأحرى صاحب السيادة القانونية فيها ، يجب أن تكون تحت امرته قوة مادية قاهرة أكبر من أى قوى أخرى ميسرة لأى فرد أو جماعة داخل حدود الدولة ،

وخاضع ، أو خاضعة ، لسيادتها القانونيـة • فانه لا أمان للسيادة القانونية على نفسها ، ولا ضمان لفاعليتها ، بغير هذا التفوق فى القوة •

ثانيا : ان الاحتكار للقوة ليس احتكارا كاملا ، بل هو شبه احتكار • فالاحتكار الكامل يعنى أنه لا يحق لأى فرد أو أى جماعة أن تكون لها أية قوة مادية • وهذا شىء مستحيل بقدر ما هو خطر • فالهيئات الخاصة مثـلا لا تستغنى عن القوة ، ولو فى أبسط مظاهرها ، كحاجتهـا الى عـدد من الحراس أو الخفر يزيد أو ينقص تبعا لنشـاطها ، وعـدد منشاتها • ثم ان القول بتحريم حيازة أية قوة على أى فرد أو جمـاعة يؤدى بالضرورة الى سلبية الكفاح الشـعبى ضـد الحكومة اذا طغت ، وأساءت استخدام اسيادة القانونيـة ، وعبثت بحقوق الأفراد الطبيعية معتمدة فقط على ما هو متاح لها من سيادة مادية مطلقة • اذن فالاحتكار للقوة المادية هو شبه احتكار فقط ، بمعنى أنه يجوز للأفراد أو الهيئات أن يكون لديها قوة مادية كافية لمعاونتها عـلى تحقيق أهدافهـا الخاصة ، على أن يظل قائما فى الحسبان أن قوة الدولة يجب أن يكون لها دائما التفوق والامتياز ، حتى يتسنى لها القضاء على هذه القوة المادية المتناثرة اذا ، حاولت احداها أن تفرض بالغصب حلولا ، أو اتجـاهات معينـة ، أو أن تنحرف عن الصالح المشترك فى الدولة •

والواقع أن محـاولة احـدى الجماعات الانحراف عن الصالح العام ، أو الانتقاض على السلطة الشرعية ، هى من الأشياء التى تحدث وتتكرر فى أى بلد ، وفى أى زمان ، وان كانت فى حد ذاتها تدل على حالة شاذة ، ووضع معكوس • فلا ريب أن التاريخ شاهد عـلى أن السـيادة القانونية كثيرا ما تعرضت للتهديد السافر من جانب القوى المادية الداخلية المعادية ، بل كثيرا ما أسقطت بفعل هذه القوى • ويحـدث ذلك عندما تتحدى هذه القوى صـاحب السيادة القانونيـة القائم بالفعل ، وترفض الانصياع للقوانين التى يصدرها •

فاذا ما نجحت هذه القوى فى تحديها ، وأسـقطت صـاحب السيادة القانونية ، وجعلت ارادتها هى المطاعة ، فانها تصبح عندئذ صاحبة السيادة الفعلية وان كانت سيادتها تعتمد على القوة المجردة ، لا على الشرعية القانونية ·

وبالطبع فان هذه السيادة الفعلية يمكن أن تتطور بعد ذلك لتصبح سيادة قانونية ، اذا ما نجحت تماما فى توطيـد دعائمها ، والحصول على موافقة الشعب عليها ·

وعلى ذلك فان السيادة القانونية يجب أن تكون فى ذات الوقت سيادة مادية ، أى يجب أن تكون لديها القوة المـادية الكافية لجعل ارادتها هى الارادة الأعلى · ولا يجوز أن يحدث العكس · فالقوة المادية اذا انطلقت من قيد القانون فانهـا تصبح على الفور قوة همجية وحشية لا تخدم غرضا شريفا ، ولا هدفا أسمى ·

اذن فالسيادة المادية تكون فى أحسن صورها اذا كانت مستندة الى السيادة القانونية ، ومسـاندة لها · وهى وان وجدت بغير السيادة القانونيـة فى بعض الأحيـان ، فانها لا تستطيع أن تمضى الى الأبد بغير دعم منها وتعضيد والا غدت مجرد قوة مادية غاشمة · وكذلك فان السيادة القانونية وان تحققت بالفعل ، ولا سيما فى الدول الديموقراطية ، بغـير الممارسة الفعلية للقوة المادية ، الا أنها فى حاجة ماسة الى أن تقف مثل هذه القوة على أهبة الاسـتعداد لحمايتها والدفاع عنها ضد القوى المناوئة ·

وهذا الكلام يقودنا الى سؤال هام وهو : هـل السـيادة المادية مطلقة من كل قيد ، أم أن قيودا بعينها ترد عليها ··؟

لا شك أن السيادة المادية خاضعة لعدة قيود بعضها يأتى من **الخارج** وبعضها يأتى من **الداخل** ·

ونبدأ **أولا** بالقيود **الخارجية** على سيادة الدولة المادية وتأتى هذه القيود الخارجية ، فى جملتها ، من حقيقة ثابتة هى أن لكل دولة قوة مادية تستخدمها فى مقاومة القوة المادية

لأية دولة أخرى تحاول الاعتداء على سيادتها • فالسيادة المادية لأية دولة مقيدة بالسيادة المادية للدول الأخرى • ولم يحدث في أى عصر من عصور التاريخ أن استطاعت دولة ما ان تقهر جميع الدول ، وتخضع لسلطانها جميع سكان العالم المعمور • فكل سيادة مادية تقابلها سيادات مادية أخرى ، تقاومها ، وتصد طغيانها •

وصحيح أن بعض الدول تمكنت في احدى فترات التاريخ من ان تخضع بالقوة بعضها الآخر • ولكن ذلك لا يعنى أن السيادة المادية للدول اطاغية كانت مطلقة من القيود بحكم المنطق ، أو حكم الواقع • فالسيادة المادية للدول المغلوبة على أمرها كانت موجودة بالفعل ، ولكنها كانت من الضعف بحيث لم تستطع أن ترد العدوان عليها • وضعف القيد ليس قرينة على انعدامه ، بل هو موجود في الواقع وان كان لا يحول ، في بعض الأحيان ، دون الانطلاق الاهوج ، أو الحركة الرعناء •

ثم ان وجود غالب ومغلوب ، أو قاهر ومقهور ، لا يدل اطلاقا على انعدام القيد على السيادة المادية للدول ، بل هو دليل على وجود هذا القيد • فالغلب في حد ذاته ، معناه الانتصار الذى تقابله الهزيمة • والانتصار والهزيمة حقيقتان لا وجود لهما الا في ظل حقيقة ثالثة هي : المقاومة التى بغيرها لا تتم معانى الانتصار والهزيمة • وحيثما وجدت المقاومة فتلك هي القوة المادية التى تناجز قوة مادية سواها ، أو تلك ، بعبارة أخرى ، هي السيادة المادية التى تواجه سيادة مادية غيرها ، وتعوق حركتها الطليقة الحرة في المجال الخارجى •

ومع ذلك فنحن نرى أن الفرصة قد تضاءلت بشكل جد ملحوظ أمام قوى العدوان الخارجى بحيث لا تستطيع أية دولة ، بالغة ما بلغت قوتها المادية ، أن تعتدى على سيادة دولة أخرى ، وهى بمأمن من الانتقام بصورة أو بأخرى • فمنظمة الأمم المتحدة تضم الآن أكثر من مائة دولة قد تعاهدت

جميعها على الحفاظ على سيادة كل منها • ولذلك فان الدولة التى تفكر فى الاعتداء على سيادة دولة أخرى ، تجد نفسها مضطرة الى مواجهة السيادات المادية للدول الأعضاء جميعا ، لا سيادة الدولة المعتدى عليها فحسب • وتعتبر هذه الحقيقة وحدها قيدا ثقيلا على السيادة المادية لأية دولة لا يمكن التخلص منه بسهولة ، والا فان الدول التى تتمتع بقوى ذرية هائلة كانت تستطيع منذ أمد بعيد أن تخضع لسيطرتها سائر دول العالم ، وأن تضمها اليها بالغصب والقهر •

ولقد بلغ من فاعلية هذا القيد الخارجى على السيادة المادية أننا نستطيع أن نقول مطمئنين بأن السيادة المادية لأية دولة لا تتجاوز حدودها الجغرافية الا فى حالتين اثنتين فقط :

أولاهما : حالة الحرب حيث يكون لكل دولة الحق فى ممارسة سيادتها المادية خارج حدودها درءا للخطر عن نفسها ، أو ملاقاة للعدو فى شتى الجبهات سعيا لاضعافه ، والحاق الهزيمة به فى كل مكان مستطاع •

وثانيتهما : حالة المشاركة فى المهمات الدولية العسكرية التى تضطلع بها هيئة الأمم المتحدة • فالدولة التى اشتركت فى القوة العسكرية الدولية فى الكونغو ، مثلا ، ابان أزمته، قد مارست من غير شك سيادتها المادية خارج حدود أراضيها •

بل ان القيد الخارجى على السيادة المادية قد يكون له أثره فى ممارسة الدولة لهذه السيادة داخل أراضيها نفسها • فغالبا ما تحجم الدولة ، أية دولة ، عن ممارسة سيادتها المادية المطلقة ضد الأقليات الأجنبية فى أراضيها وذلك خوفا من أن تعمد الدول الأخرى الى معاملتها بالمثل • وهكذا نرى أن حق الدولة فى ممارسة سيادتها المادية يحدده ، ويخفف من غلوائه ، حق الدول الأخرى فى ممارسة ذات السيادة •

وعند هذا الحد ننتقل الى مناقشة القيود التى ترد من الداخل على سيادة الدول المادية •

ولا معدى لنا ، ونحن بصدد مناقشة هذه المسألة ، عن أن ننبه الأذهان الى حقيقة راسخة ، ولا جدال فيها ، وهى أن قوة الدولة المادية تستمد من مصدرين هما :

أولا : مصادر الثروة الطبيعية فى أراضيها ، كالزراعة والمناجم ، وخلاف ذلك ٠

وثانيا : القوة البشرية المتمثلة فى أفراد الشعب أنفسهم ٠

وعلى قدر ما تكون مصادر الثروة الطبيعية فى أية دولة وفيرة ميسورة ، وعلى قدر ما يكون عدد سكانها كبيرا هائلا ، على قدر ما تكون فرصتها عظيمة فى الاستحواذ على قوة مادية جبارة ٠ والعكس بالعكس بطبيعة الحال ٠

فاذا سألنا بعد ذلك عن حقيقة سيادة الدولة المادية داخل أراضيها فماذا يكون الجواب ٠٠ ؟؟

الجواب هو أنه مادامت سيادة ، أو قوة ، الدولة المادية تعتمد ، فى التحليل النهائى ، على مصادر الثروة والأفراد ، فلابد أن يكون هذا الاعتماد نفسه قيدا عليها ، وحدا يعتاقها ٠ فلا توجد حكومة تستطيع أن تدعى أنها تستأثر بكل شبر من أرض الوطن ، والخيرات التى يغلها ، كما لا تستطيع أن تفاخر بأنها تخضع لارادتها المطلقة كل فرد ، وكل كائن حى ، وعلى النقيض من ذلك فان ملكية الأرض غالبا ما تكون من حق الأفراد بنصيب يزيد أو ينقص تبعا للظروف الاجتماعية ، داخل الدولة ، وطبقا للأنظمة الاقتصادية والسياسية المعمول بها فيها ٠ كذلك فان لكل فرد ارادته مابقيت فيه ذرة من انسانيته ، ولا يمكن الزعم بأن اقتلاع هذه الارادات الفردية ، واستلالها كلية ، مسألة سهلة هينة ، لأن الارادة الفردية باقية ما بقيت للانسان انسانيته ، أى ما بقى له عقله الذى يميزه ، من سائر الحيوانات ٠

وحيث ان الأمر كذلك فان الأقرب للصواب هو أن نقول ان السيادة المادية التى تمارسها أية حكومة ليست مطلقة لأن

الشعب يشاطرها المصادر التى تنبع منهـا ، وينزح واياها من معين واحد • ولسنا بذلك نزعم أن القوة المادية المتاحة للحكومة لا تزيد عن القوة المـادية المتـاحة لأى فرد أو أية مجمـوعة من الأفراد • ولـو حـدث ذلك لانهـار التنظيم الاجتماعى من أساسه ، لأنه يعتمد أول ما يعتمد ، عـلى أن للحكومة قوة تفوق قوة أى فرد أو مجمـوعة من الأفراد • وانما نريد أن نقـول فقط أن قـوة الدولة ، ونحن نعنى بالطبع الحكومة ، ليست مطلقة ، بل هى مقيدة بمصدريها الرئيسيين حيث يشاركها الشعب فى استغلال مصادر الثروة، وحيث يسـتطيع أن يعارض اسـتغلالها التعسـفى **للقـوى البشرية** •

ولا تعارض بين هـذا وبين ما ينبغى لسـلامة التنظيم الاجتماعى من قوة متفوقة للحـكومة • فالحـكومة تستمد تفوقها المادى على الأفراد والجماعات لا من الاستئثار الشره بمصادر الثروة ، ولا من القهر التعسفى لارادات الأفراد ، بل من أمرين ثابتين فى كل تنظيم اجتماعى :

أولهما : أن للـدولة الحق فى فـرض الضرائب التى تحتاج اليها لاعـداد الجيـوش ، وقوى الأمن ، والنهـوض بأعبائها المختلفة • وفرض الضرائب هو فى معناه الأصيل مشاركة فى عوائد المصادر الطبيعية للثروة حتى ولو لم تكن الحكومة مالكة لها بالفعل ، أو شريكة فى ملكيتها •

وثانيهما : أن الدولة تعمل جاهدة للحصول على مساندة القوى البشرية لها بالاختيار لا الغصب ، وذلك عن طـريق استهداف « صالح عام » تتجلى فيه ارادات جميـع الأفـراد أو غالبيتهم •

ومن الحق الذى لا مماراة فيه أنه فى بعض الأزمات ، كالحرب مثلا ، تعمد الحكومات الى السـيطرة الـكاملة على مصادر القوة ، طبيعية كانت أم بشرية ، لا فرق فى ذلك بين الحكومات المستبدة ، والحكومات العريقة فى الديموقراطية • ففى أثناء الحرب العالمية الثانية ، وبعد الانتصارات المذهلة

التى أحرزتها المانيا الهتلرية فى القارة الاوروبية ، أصدرت الحكومة البريطانية بيانا (**٢٢ مايو سنة ١٩٤٠**) طالبت فيه بأن تكون سيطرتها كاملة على : « جميع الأفراد ، غنيهم وفقيرهم ، وعلى رأس المال والعمل على حد سواء ، على الصناعة ، والبنوك والممتلكات الخاصة وعلى كل شىء داخل حدود المملكة » .

بيد أن هذه التعبئة الكاملة لا يمكن أن تكون دليلا على أن سيادة الدولة المادية مطلقة ، وغير مقيدة ، وذلك لسببين :

أولهما : أن التعبئة الكاملة لا تكون الا فى ابان الأزمات الطاحنة ، كالحروب مثلا ، وهذه الأزمات ليست هى الوتيرة التى تسير عليها حياة البشر باطراد رتيب ، بل هى الشذوذ الذى يخرج على قاعدة السلم والهدوء . والشذوذ لا يقاس عليه بطبيعة الحال .

وثانيهما : أن نجاح مثل هذه التعبئة لايمكن أن يكتب له النجاح التام بغير موافقة الشعب موافقة نابعة من محض الاختيار . وعلى ذلك فلا يمكن أن يقال ان الحكومة الانجليزية استخدمت قوتها المادية القاهرة لقسر الشعب على العمل بأحكام التعبئة الشاملة ، بل يقال ان الشعب البريطانى هو الذى يسر لحكومته ، وبمحض اختياره ، أن تحصل على ما طلبته من سيادة مادية مطلقة تتمثل فى السيطرة على ما فى الجزيرة البريطانية من قوة مادية وبشرية على اختلاف نماذجها وصورها .

وقد يبدو أن الدول الشيوعية ، قياسا على ما ذكرناه ، يمكن أن تزاول سيادة مادية مطلقة . فهى **اولا لا تعنى** بقضية « الاختيار الحر » للمحكومين لأنها تؤسس نظامها على ديكتاتورية البروليتاريا .

ثم هى ، ثانيا ، تقيم نظامها الاقتصادى على أساس **الملكية العامة** ، والغاء **الملكية الفردية** . وبذلك يبدو أنها تسيطر وحدها على المصدرين الرئيسيين للقوة : **وهما موارد**

الثروة ، والقوة البشرية • فلا غرابة اذن أن تكون سيادتها المادية مطلقة ، عصية على القيد •

ولكن ما يبدو ولا يبدو الا على السطح فقط ، ولا أثر له عند الأعماق • فاذا سلمنا بأن الدول الشيوعية تسيطر على مصادر الثروة ، باعتبار أن هذه السيطرة هى حجر الزاوية فى سياستها الاقتصادية الدائمة وسلمنا بأنها لا تتورع عن اتباع كافة الأساليب البوليسية لقمع الأفراد ، وجبرهم على الطاعة والولاء ، فاننا مع ذلك لا نستطيع أن نسلم بأن هذه السيطرة على الثروة والأفراد يمكن ان تكون مطلقة ، وبلا حدود • ونحن نرفض أن نسلم بهذه النتيجة لعدة أسباب نذكر منها :

أولها : أن سيطرة الدول الشيوعية على موارد الانتاج لا يلغى دور الشعب فى تنمية ثروة بلاده • فسيظل من الحقائق الخالدة فى تاريخ البشرية أنه بدون المعاونة التلقائية الصادقة من جانب الأفراد لا تستطيع الحكومة ، مهما تسلطت واستبدت ، أن تحصل على الانتاج فى أفضل صوره • ولذلك تجد الحكومات نفسها مضطرة الى اشراك الشعب ، على نحو أو آخر فى عوائد موارد أرضه الانتاجية •

ثانيها : انه مادام أن قوة الحكومة مستمدة أساسا ، بل أولا وأخيرا من قوة الشعب ، فلابد بالضرورة الحتمية أن يعتمد النجاح فى استخدامها على موافقة الشعب نفسه • وهذا يفسر لنا سر نجاح الثورات التى تندلع ضد الحكومات المستبدة التى تفشل فى أن تستقى من قوة الشعب الغاضب عليها قوة لها ، فتضعف ، وتتراخى قبضتها على الشعب بالرغم منها ، فيفلت الزمام ، وتنهار أمام ثورة الشعب •• الينبوع الأصيل لكل قوة •

وثالثها : أن الانسان ، كانسان ، سيبقى دائما ، مهما اضطهد واستعبد ، مخلوقا كريما يثور على الضيم ، ويرفض القيد الذى يكبله بلا مبرر يستسيغه من معانى العدل ، أو الحق ، أو الايثار • فقد يقبل الانسان ، طواعية ، القيد

لسبب يرضاه ، ولكنه حتما ، ومهما طال الأمد ، لابد ثائر اذا صفد به تجبرا ، وطغيانا ، ولغير ما مبرر معقول من الصالح العام • والفرد ، باعتباره انسانا ، يضع أشياء ، أو معانى بذاتها ، فى مكانة التجلة والتقديس ، ويبذل جهده ، بل حياته ، للحفاظ عليها ، والدفاع عنها ضد كل معتد متجبر • فاذا ما حاولت الحكومة أن تحطم تلك المثاليات المقدسة فلابد أن يثور « الانسان » فى كل فرد ، محاولا أن ينفض عنه الأكبال والاثقال ، لأنه يرفض لانسانيته أن تمتهن ، ويعاف أن يستنيم للضيم طمعا فى لقمة العيش ، لأنه يأبى أن يرد الى مستوى البهيم الذى يسام الخف لأنه لا يفهم مغنى الحرية ، أو لأنه يقنع بالاعلاف تلقى اليه •

« خامســـا »

« السيادة الشعبية »

ذكرنا فى مستهل هــذا الفصل أن الديموقراطيـــة هى سيادة الشعب ، أو هى حكم الشعب ، وهذا هو الوجه الرابع من وجوه السيادة • وهو أهم وجوهها طرا ، وأقمنها بالبحث الدقيق ، المفصل ، حيث لا تفهم الديموقراطية عــلى النحـــو الصحيح ، وفى تمامها وكمالها ، بغير الفهم المسبق ، والصحيح لهذا الأصل الكبير الشامخ من أصــولها ونعنى به : ســيادة الشعب ، أو حكم الشعب •

ففى الباب الخــامس من ميثاقنـــا الــوطنى تعــريف للديموقراطية بأنها : « توكيد السيادة للشعب •• ووضـــع السلطة كلها فى يده ، وتكريسها لتحقيق أهدافه » •

وفى دستور سنة ١٩٤٦ الفرنسى أن : «السيادة الشعبية هى حق للشعب الفرنسى ، ولا يجوز لأى قطاع من قطاعات ، الشـــعب ، أو أى فرد منــه ، أن يدعى لنفســـه الحق فى ممارستها » •

وفى « اعلان الاستقلال » الأمريكى ان كل الحــكومات تستمد « سلطاتها العادلة من موافقة المحكومين » •

فالاجماع ينعقد على أن الديموقراطية هى سيادةالشعب، فلا ديموقراطية حيث يكون الشـــعب مســـودا غير ســـائد ، ولا حكم للشعب حيث يسود حكم الفرد ، وتتسلط مبـــادىء الدكاترة المستبدين •

فما هى ، اذن ، سيادة الشعب ٠٠ ؟؟

أشرنا عند الحديث عن القيود الواردة على السيادة القانونية أن السيادة السياسية أحد هذه القيود ٠

وقد نجد فى تلك الاشارة نقطة البدء فى التعريف بالسيادة السياسية ٠

فالسيادة القانونية مستمدة من القانون ٠ والسيادة السياسية مستمدة من الحقوق السياسية لأفراد الشعب ٠ ولئن كان صاحب السيادة القانونية يستطيع ، من وجهة النظر القانونية البحتة ، اصدار ما يشاء من القوانين ، فانه عمليا لا يستطيع أن يصدر قانونا يناقض الحقوق السياسية الأساسية للأفراد ٠ فالحق السياسى بهذه المثابة يخضع القانون ، ولا يخضع له ٠ وصاحب السيادةالقانونية لا يستبد بأصحاب الحقوق السياسية الذين هم أفراد الشعب ، ولكنه ينقاد لهم ، ويعطى الصياغة القانونية لحقوقهم ٠ وحيثما وجد أفراد فى مجتمع سياسى فلهؤلاء الأفراد حقوق أصلية لا يلغيها ، أو يمثلها ، ألا يكون هناك قانون يعترف بها ، أو ينص عليها ٠ والقانون حين يأتى لا يخلق هذه الحقوق من العدم ، بل قصاراه أن يؤكد وجودها ، ويضفى عليها الصبغة الشرعية ٠

ولما كانت السيادة السياسية نابعة من حقوق الأفراد فان من أبرز خصائصها أن تكون متساوقة واياها بلا تناقض أو صدام ٠ ولذلك يقال دائما ان الحكم أن يكون من الشعب، وبالشعب ، وللشعب ، والا فقد ديموقراطيته ٠ من الشعب ، أى ألا يحكمه دخلاء أجانب ٠ وبالشعب ، أى أن يكون ممثلا لمجموعه وليس لطائفة دون أخرى ٠ وللشعب أى أن يعمل على تحقيق الصالح العام ، أى الصالح المشترك بين جميع أفراده ٠

ويترتب على ذلك ان الحاكم مسئول أمام أصحاب الحقوق السياسية ، ونعنى بهم ، بطبيعة الحال ، أفراد الشعب أنفسهم ٠ ولأن أفراد الشعب أصحاب حقوق ثابتة فلهم ،

بناء على ذلك ، أن يقيموا الحكومات ، ويعدلوها ، وينظموها، ويسددوا خطاها على الطريق التى يرون أنها محققة لصالحهم، وبعبارة اخرى ، فان لأفراد الشعب الحق فى حكم انفسهم عن طريق ممثلين يخولونهم سلطة محدودة وموقوتة • والعامل الحاسم فى تحديد السلطة ، وتوقيتها ، هو طاعة المحكومين لها ، بحسبان أن هذه الطاعة متوقفة ، هي الأخرى ، على رغبة الحاكم وقدرته على تحقيق الصالح العام •

فالفكرة الثابتة الكامنة وراء حقيقة كيان الدولة هى أن الحاكم وجد ليطاع أكثر مما يطيع ، أو هو موجود ليطاع لا ليطيع ، لأنه حين يطيع لا يفعل ذلك بالغضب والقهر ، وانما طاعته نوع من النزول على ارادة الشعب ، وأسلوب فى العمل على تحقيق حاجاته ، وملاقاة حقوقه • والطاعة التى هى حق للحاكم واجب بالضرورة على المحكومين من أفراد الشعب ، ولكنها ليست واجبا يفرض بالقسر والقمع ، بل هى واجب يلتزم الشعب به بالطواعية التلقائية ، والاختيار المحض • فالشعب يوافق موافقة حرة على أن يحكم ، اى على أن يقيم ، ويساند ، سلطة قد تستخدم ضده ، وذلك اعتقادا منه بأن الأمن فى الدولة لا يستتب بغير هذه السلطة ، وبأن الصالح العام لا يتحقق بسواها •

نقول ان السلطة يقيمها الشعب بموافقته الحرة قد تستخدم ضده ، أو ضد بعض طوائفه ، أو بعض أفراده ، والا فانها تقف فى موضع الضعيف المزعزع الذى يسهل اقتلاعه من مكانه ، والاعراض عن أوامره وتعليماته • فلابد من أن يرخص للأجهزة الحكومية ، تشريعية كانت أم تنفيذية أم قضائية ، بأن تستخدم نوعا من المهارة أو الحنكة السياسية تتيح لها مرونة فى العمل ، وحقا فى تعديل بعض الارادات الخاصة والمصالح الفردية ، أو محاربتها واجتثاثها كلية ، حسبما تراه محققا للصالح العام • والحاجة الى هذا الترخيص تنبع من حقيقتين لا سبيل الى المماراة فى صدقهما :

أولاهما : أننا لا يمكننا أن نتصور كيف تستطيع

الحكومة دائما أبدا أن تعبر عن ارادة جميع أفراد الشعب بلا استثناء على ما بينها جميعا من تناقض • فلا مفر من أن تكون بمهارتها الخاصة ارادة لها تلتقي بجميع الارادات الفردية العادلة •

وثانيتهما : ان من البداهات الاجتماعية المسلم بها ان الأعمال التى تقوم بها الحكومة لا يمكن أن تحظى باهتمام كل فرد فى الدولة على حدة • فالفرد لا يحتفى عادة الا بتلك الأعمال التى تمس حياته الخاصة ، وتتصل بها • فالفلاح لا تكرثه المناقشات المفصلة عن التنظيمات المقترحة للقوات المسلحة • والجندى لا يحفل كثيرا بالمناقشات الدائرة حول أنجع الوسائل فى مقاومة الآفات الزراعية •• وهكذا بل اننا نرى أن هناك بعض المسائل التى لا تظفر الا بالاهتمام الزائد من جانب الحكومة وحدها •

والمثال على ذلك هو كافة البحوث العلمية المتخصصة - وعلى ذلك فللحكومة الحق فى كثير من الأحيان فى تكوين ارادة خاصة بها ، قد تناقض أو تخالف بعض الارادات الفردية ، ولكنها مع ذلك ترى أن تنفيذها هو وحده الاعون على ادراك الصالح العام •

ولسائل أن يسأل كيف يمكن أن تتفق حرية الحكومة فى تكوين ارادة مخالفة ، استنادا الى حقها فى ممارسة ما أسميناه بالمهارة السياسية ، مع مفهوم الديموقراطية بوجه عام ؟؟ •

والجواب على هذا السؤال يتلخص فى نقطتين :

أولا : الحكومة ، طبقا للمبادىء الديموقراطية ، ليست سوى سلطة مؤقتة يتوقف وجودها على موافقة المحكومين التى تقاس كل فترة محددة من الزمان •

ثانيا : أن مبدأ موافقة الشعب على قيام الحكومة لا يعنى اشتراط موافقته التفصيلية على كل أمر يعن للحكومة • بل هى موافقة عامة لا تشمل الا المبادىء السياسية العريضة •

فالشعب فى الولايات المتحدة مثلا حين يوافق على وجود حكومة معينة انما يفعل ذلك ضمن اطار مبادىء عامة تلتزم الحكومة بعدم الاخلال بها ، منها مثلا الا تنقلب الحكومة بين يوم وليله الى النظام الشيوعى • بيد أن معالجة التفصيلات الدقيقة لهذا المبدأ العام مسألة متروكة لمهارة الحكومه او حصافتها السياسية • فتستطيع الحكومة الامريكية ، ضمن اطار هذا المبدأ العام ، أن تدخل فى مفاوضات مع الحكومه السوفيتية لتخفيف حدة التوتر بينهما ، أو لتحريم انتاج الأسلحة الذرية •

وتأسيسا على هاتين النقطتين نستطيع أن نقول انه لا تعارض البتة بين المبادىء الديموقراطية وحق الحاكم فى استخدام مهارته السياسية • بل انه بغير هذه المهارة تتضاءل فرصة تحقيق الديموقراطية بالفعل ، وفى الواقع • فمن المسلم به أن لكل فرد جانبين : أحدهما تتمثل فيه حاجاته الانسانية الأصيلة التى تشاركه فيها الجماعة التى ينتمى اليها ، وثانيهما تتمثل فيه أهواؤه الطارئة ، وشهواته العارضة • والحكومة التى تحمى الجانب الأول من الجانب الثانى لا تزيد على أن تفعل ما ينبغى أن يفعله كل انسان سوى ، ثم انها بفعلها هذا تقوم بالدور الذى لابد منه لتحقيق صالح المجموع ، أو الصالح العام •

وعلى ذلك يمكننا القول بأن موافقة الشعب على قيام الحكومة قيد عليه هو نفسه بقدر ما هى قيد عليها • فلئن كان قيام الحكومة ، والترخيص لها بالاستمرار فى الحكم ، يتوقف ، فى التحليل النهائى ، على موافقة الشعب ، فان هذه الموافقة نفسها قيد عليه بحسبان انها موافقة على مبادىء عامة • اذ تلزم الموافقة ، بهذه المثابة الشعب باطاعة التعليمات التفصيلية التى ترى الحكومة اصدارها لتحقيق تلك المبادىء • فما يوافق الشعب عليه بصفة عامة يلتزم بالرضوخ لمقتضيات تحقيقه بصفة خاصة •

وتشتد الحاجة الى ممارسة المهارة السياسية ابان

الأزمات التى تجتازها الدول • ففى هذه الأثناء يحتاج الحاكم أكثر من أى وقت آخر الى حرية خاصة فى التصرف السريع ، والحركة المفاجئة ، لمجابهة الحاجات العامة ، أو لملاقاة المباغتات الداهمة •

ولا نحب أن يختلط الأمر بين هذه المهارة السياسية وبين الاستبداد الذى يمارسه الحكام الدكاترة • فالأولى عنوانها الحركة السريعة الحرة ولكن فى اطار المبادىء العامة المتفق عليها بين الحاكم والمحكوم • بينما الاستبداد عنوانه التسلط المبنى على الارهاب ، والرقابة الصارمة وبث الرعب والهستيريا المضللة ، فى غير اطار ، ولغير مادا ع من الصالح العام • ثم ان الديكتاتورية أسلوب للحكم يمارسه الحاكم المتسلط فى كل وقت ، وفى كل آن ، فى حين أن المهارة السياسية هى فى جوهرها الأصيل تطبيق ذكى للمبادىء الديموقراطية مع تصرف حصيف ، وفى حدود نفس هذه المبادىء ، من أجل مواجهة بعض الظروف الطارئة ، أو الأحوال الخاصة •

والحديث عن المهارة السياسية والديكتاتورية يفضى بنا بالضرورة الى نقطة طالما أثيرت فى المباحث السياسية • فنحن حين نقول ان السيادة الشعبية معناها أن يحكم الشعب نفسه بنفسه يتبادر الى ذهننا سؤال هام وهو : أى شعب نقصد أو ما هو الشعب •• ؟؟

ولسنا نريد بهذا السؤال الذى يبدو ساذجا للوهلة الأولى أن ندخل فى التفصيلات السخيفة عمن يستحق أن يعد ، فى الحساب السياسى ، من أبناء شعب ما أو من لا يعد منهم • فتلك فى رأينا مناقشات لا أهمية لها فى مجال الفكر السياسى • وانما نقصد بسؤالنا هذا أن نبحث فى التنظيم الاجتماعى للشعب ، أى شعب ، وأن نحدد أعضاء بنيته الاجتماعية والسياسية •

فهل الشعب أفراد ؟؟ أم الشعب جماعات •• ؟؟ أم هل هو أفراد وجماعات معا •• ؟؟ ثم ما هو نصيب كل من الفرد

والجماعة من السيادة السياسية ؟ أو بعبارة أخرى ، ما هو الدور الذى يقوم به كل منهما فى عملية حكم الشعب نفسه بنفسه ·· ؟؟

هذه هى الأسئلة التى لابد لها من جواب اذا أردنا أن نعرف بالدقة ماهية السيادة انشعبية ، وحقيقة حظهـا من الفاعلية عند الممارسة العملية للأنظمة الديموقراطية ·

نعم : من هو الشعب ؟؟

هناك معنيان يتواردان على الذهن عند توجيه هـــذا السؤال ونحن بصدد بحث ماهية السيادة الشعبية : فالشعب قد يعنى مجموعة الناخبين وهى تلك المجموعة التى تتـوافر فيها شروط ممارسة الحقوق السياسية ، وهو قد يعنى من ناحية أخرى جميع الأفراد الاحياء فى حدود الدولة ·

والافتراض القائم فى التنظيمات الديموقراطية هو أن ارادة مجموعة الناخبين تمثل ارادة جميع أعضاء الدولة ، وان ما هو فى صالح تلك المجموعة لابد أن يكون بالضرورة فى صالح هؤلاء الأعضـاء بقضهم وقضيضهم · والمفـكرون السياسيون يلجأون الى هذا الافتراض لأن التعرف على ارادة المجتمع التاريخى كله مسألة صعبة جدا ، بل ومسـتحيلة ، فكان لابد من اللياذ بهذا الافتراض كحيلة مستطاعة لقيـاس الرأى العام ، أو رأى المجموع ·

ومع ذلك فيجب علينـا ألا نركن الى هـذا الافتراض ونستنيم له · فالشعب ليس هو بالتمام مجموعة الناخبين ، ولا هو أيضا جميع أعضـاء المجتمع الأحيـاء عند لحظة من اللحظات كما يقول جيرمى بنثام "Jeremy Bentham

فمن الواضـح أن مجموعة الناخبين ليست مهما كبرت واتسعت دائرتها ، الا قطاعا واحدا من الشعب · فالأطفال، والشباب دون الثامنـة عشرة مثـلا ، معزولون عن هــذه المجموعة حتى فى أرقى الدول الديموقراطية ·

وليس من يشـك فى أنهم أعضاء منتمون الى الشـعب

يضارون بما يضره ، ويستفيدون مما يفيده . بل ان بعض الدول تخرج النساء من دائرة الناخبين ، ولا شك أن المرأة نصف المجتمع وعضو أصيل فى الكيان الشعبى .

فمجموعة الناخبين لا يمكن أن تكـون هى الشـعب فى تمامه وكماله . وكذلك فان الشعب ليس فقط ، كما يقول بنشام ، جميع الأعضاء الأحياء فى المجتمع عنـد لحظـة من اللحظات . فلو أننا وقفنا عند حدود اللحظة التى نحن فيها لأدى بنا الأمر الى الايمان بنظرية فى الصالح العام تقوم على أساس الانتهازية ، والاثرة ، لأن ما يريده الفرد فى لحظتـه هو السعادة الوقتية الخاطفـة ، ومجمـوع ما يريده أفراد الشعب فى لحظة واحدة هو أيضا اللذة العابرة . وهذا هو ما قال به « بنشام » تماما حيث أعلن أن « سعادة الأفراد ، الذين يتألف منهم المجتمع ، والتى تتمثل فى لذائذهم وأمنهم هى الغاية الوحيدةالتى يجب أن يدخلها المشرع فى اعتباره» .
وهذا تصـوير خاطىء للمجتمع حيث يبـدو لنا وكأنه مجموعة من الأفراد المتكالبين على اللذة فلا هم لهم الا اهتبالها، المتناحرين المتصارعين فلا شاغل لهم الا الحصول على الأمن . وهى صورة كالحة لا تتمشى مع الكمال الذى ينشده الانسان .

وهى مع ذلك صورة غير صحيحة . فالشعب لا يمكن أن يكون مجموعة الأحياء فى لحظة من اللحظات ولا فى يوم من الأيام ، ولا حتى فى سنة أو عدد من السنين . فالقول بهـذا انما هو قطع للحى عن ماضيه وما فعله آباؤه الذين أخرجوه الى النور ، وأمدوه بما هو فيه من نعيم أو شقاء ، وقطـع له كذلك عن مستقبله الذى يصوغه بيـده ويسلمه لأولاده من بعـــده .

ان الشعب بمعناه الصحيح هو تدفق مستمر بين الحاضر والماضى والمستقبل وهو اتصال قائم أبدا بين أجيال بعضها حى ، وبعضها طواه العدم ، وبعضها الثالث مازال فى بطن الغيب . وبهذا المعنى وحده يمكننـا أن نفهم لمـاذا يمـوت

الشاب في ريعان العمر دفاعا عن وطنه ويغرس الشيخ الفاني الشجرة التي لن يجني ثمارها • وبهذا المعنى وحده أيضا يمكننا أن نفهم لماذا تلتزم الحكومات الحالية بالمعاهدات والاتفاقيات التي وقعتها الحكومات السابقة ، ولماذا تخطط لمستقبل لن يراه اعضاء الدولة الأحياء •

وان من يتحسس البنية الاجتماعية لأى شعب لابد ان يدرك للمسة الأولى أنه يتألف من جماعات ، لان الصفة الغالبة على الفرد في الدولة هي أن يكون منتميا لجماعة صغيرة ملاصقة له في حياته اليومية ، وأن هذه الجماعة تنتمي الى جماعة أكبر فأكبر الى أن تنتهي بالجماعة الكبرى وهي الدولة نفسها • وقلما يوجد الانسان فردا أحدا في أي مجتمع سياسي لأن المجتمعات السياسية لا تتكون ، كما اسلفنا في غير هذا الموضع ، الا بتأثير الروح الاجتماعي في الأفراد الذي يحفزهم الى التجمع ، والتآلف والعمل المشترك •

فالفرد يبدأ بعضويته في الأسرة ، ثم بعضويته في المدرسة ، وعضويته في القرية أو الحي ، والمدينة ، والنقابة ، والحزب ان وجد ، وهكذا الى أن تنتهي السلسلة بعضويته في الدولة التي تعتلي القمة من هرم المؤسسات الاجتماعية في أي شعب • ولقد ذكرنا في كتابنا « الديموقراطية وفكرة الدولة » (١) أن الفرد يخضع في كل حلقة يمر بها من حلقات هذه السلسلة الاجتماعية لبعض المقاييس ، أو بعض اللوائح أو القوانين • فالفرد بحسبانه عضوا في أي من هذه المؤسسات ، مهما كان حظها من الكبر أو الصغر ، ومن خطورة الشأن أو ضآلته ، لا يمكن أن يتصرف على هواه كما لو كان مجردا من زيه الاجتماعي • بل لا مندوحة له عن الالتزام بمجموعة اللوائح أو المعايير الخلقية التي تضبط سلوكه العام ، وتحدد موضعه في الجماعة التي ينتمي اليها •

هذه ، من غير شك ، حقيقة اجتماعية مشاهدة لا يختلف بشأنها اثنان • ولكن الخلاف ينشب عند النقلة من مجرد

---

(١) يراجع الفصل التاسع من هذا الكتاب •

ملاحظة الحقيقة الثابتة الى محاولة استخلاص نتائجها ، وعند عملية استنباط الأحكام من المقدمات المسلم بها ٠

فلقد حدت هذه الحقيقة ببعض المفكرين الساسيين الى القول بأنه مادامت فى الدولة مؤسسات ، ومادامت لهـــذه المؤسسات قوانينها الخاصة بها التى تضبط سلوك الأفراد المنتمين اليها ، ثم مادامت الدولة فى نهاية المطاف ليست سوى هذه المؤسسات نفسها ، فانه يترتب على ذلك بقوة المنطــق ألا تكون السيادة من حق الدولة وحدها ، بل أن تكون لهذه المؤسسات سيادات تضارع سيادة الدولة ولا تقــل عنهــا ٠ وقصارى ما يسلمون به ، تأكيدا لفاعلية التنظيم الاجتماعى، أن سيادة الدولة وان تساوت مع سيادات المؤسسات الخاصــة الا أنها تأتى أولا كما يأتى الفرد الذى يتقدم طابورا من الأنداد ، أو الزملاء المتساوين ٠

ولقــد كان بين من قالوا بهــذه الجماعية فى الســيادة فريق من أبرز المفكرين السياسيين فى العصر الحديث وعــلى رأسهم الأستاذ « هارولد لاسكى » ، ودكتور ج٠ن٠ فيجيز J. N. Figgis و « ج ٠ د ٠ هـ ٠ كول G.D.H. Cole والفقيه الفرنسى « ديجى "Duguit

بيد أن نظرية الجماعية فى السيادة ، أى نظرية توزيع السيادة على المؤسسات الاجتماعية ابتداء من الأسرة وانتهاء بالدولة ، قد بدأت حقيقة بالفقيــه الألمــانى « فون جيركه Von Gerke ١٨٤٤ ــ ١٩٢١ » ٠ فلقد دفع (جيركه)(١) هذه النظرية دفعة جــديدة قوية بتأكيده أن الهيئــات ليست سوى كيــانات قانونيــة تتمتع بحيــاة خاصة مســتقلة عن الحكومات ، فلها حقوقها وواجباتها ، ولها أدوار اجتماعية معينة منوط بهــا تأديتهــا ٠ ومعنى ذلك أن لهــا قوانين خاصة ، بهــا توجد ، وبهــا تستمر فى أداء مهمتها بصرف

---

(١) راجع كتاب الفقيه الانجليزى
Political theories of the middle ages F.W. Maitland
النظريات السياسية فى العصور الوسطى ٠

النظر عن ارادة الأفراد المنتمين اليها ، وبصرف النظر عن ارادة الدولة التي تنتمي هي اليها • بل انه يقول بأن ارادة تلك المؤسسات قد تعلو في بعض الأحيان على ارادة الدولة ذاتها • فالدولة ، بهذه المثابة ، ليست وحدها صاحبة السلطة التشريعية ، بل تنازعها الهيئات الخاصة في هذه السلطة ، ويتحقق لها الغلب في بعض الأحيان •

ونحن نشاهد ظاهرة عامة مشتركة بين طائفة المفكرين الذين ينادون بجماعية السيادة • فهم جميعاً يحاولون تحقيق نوع من الاستقلال الذاتي للهيئات الخاصة وان اختلفت أهداف كل منهم • فدكتور « فيجيز » مثلا يطور نظريته لكي يصل بها في النهاية الى الهدف الذي تغياه منذ البداية وهو تأكيد استقلال الكنيسة في مواجهة الدولة • بينما «هارولد لاسكي » يحتفي ، بصفة خاصة ، بالنقابات أو المنظمات العمالية ، ويستهدف تأكيد حقوقها ودعمها •

وبرغم اختلافهم في الأهداف الفرعية فالقاسم المشترك بينهم جميعاً هو الجهاد في سبيل تأكيد استقلال الهيئات الخاصة عن الحكومة بحسبان هذه الهيئات ، كما يقول « جيركه » ، كيانات قانونية مستقلة •

والآن ، ما الرأي في هذه النظرية •• ؟؟

عندنا أن أصحاب نظرية جماعية السيادة قد وقفوا بلا مراء على الأرض الصحيحة الثابتة ، ولكنهم حينما حاولوا القفز منها الى النتائج أعجلتهم أهدافهم عن أحكام القفزة ، فترددوا في أكثر من هاوية ، وارتطموا بأكثر من صخرة •

فلا شك أن المنطلق الذي بدأوا منه صحيح وهو أن الأفراد في الدولة أعضاء في عدد من المؤسسات التي تحكمها قوانين خاصة بها • وهذه المؤسسات الخاصة حقيقة أصيلة في المجتمعات الانسانية ولا فائدة ترتجى من انكار وجودها وفاعليتها • ولكن الخطأ يبدأ من زعم أن هذه المؤسسات لها في التنظيم الاجتماعي نفس أهمية وخطورة الدولة •

فلا يستقيم التنظيم الاجتماعي بوجود كيانات قانونية متعددة لكل منها نفس القدر من السيادة القانونية في نطاق الدولة كلها ، ولكل منها نفس القدر من السلطة في التصرف كما تشاء حيال غيرها من المؤسسات • فمبدأ الجماعية بهذا المعنى يقف معاكسا لمبدأ الوحدة القومية • ولا يؤدى هذا الموقف الا الى نهاية واحدة وهى الغاء الدولة ، وانتهاؤها كمؤسسة كبرى تتسنم قمة هرم المؤسسات ، وتضم فى أطوائها ، وبين حدودها ، كافة المؤسسات الأخرى الأصغر منها ، والأقل أهمية وفاعلية • فبهذه النظرة الهرمية وحدها الى الدولة تتحقق الوحدة فى نطاقها ، وبغير ذلك لا تتحقق الا الفوضى التى يذهب فيها كل فرد مذهبه الخاص به ، وتحمل فيها كل جماعة جيلها على كتفها وتنطلق كيفما تشاء ، والى حيث تشاء •

ويبدو أن أصحاب النظرية الجماعية لا تزعجهم هذه النتيجة التى توصلوا اليها • فاذا كان الأستاذ « لاسكى » ينادى بأن الوقت قد حان للاعراض عن فكرة سيادة الدولة ، فانه لابد مدرك أن الغاء السيادة هو فى حقيقته الغاء للدولة نفسها ، وحيث ان فكرة السيادة هى ألزم اللوازم بالنسبة لوجود الدولة • ومع ذلك فهذه النتيجة لا تثير قلقه أو قلق من هم على مذهبه ، فهم يرون أن نهاية الدولة فى حد ذاتها لا تعدو كارثة لأنها فى هذه الحالة ستستبدل بمجموعة من المؤسسات المستقلة • فمادام الفرد لا يوجد الا فى الجماعة ، وما دامت الجماعات تحكمها قوانين خاصة بها ، فلا خوف اذن ، فى زعم الجماعيين ، من انتشار الفوضى اذا انعدمت الحكومات لأن قوانين الجماعات أو المؤسسات ستتكفل بحفظ النظام بين أعضائها ، ورسم الطريق السوى لهم ، أى انها ستقوم بالدور الذى تقوم به الدولة ، وربما بكفاءة أكبر ، وأسلوب أفعل وأنجع • واذا سألتهم : وماذا لو وقع النزاع أو التعارض بين مختلف المؤسسات ؟ أجابوك بأن الفرد هو الخلية الأساسية فى جميع المؤسسات فلابد اذن من أن يحتكم

الى ضميره فى كل خلاف ينشب بينها · فما وافق ضمير الفرد وأخلاقياته فهو الصحيح الجدير بالاقرار والثبات ، وما خالفه ، وشذ عليه ، فهو ما يجب أن يستبعد ، ويحكم عليه بالبطلان ·

ولسنا بالطبع ننكر أن بعض المؤسسات تختلف وجهات نظرها ، أو اتجاهاتها ، عن الحكومة ، وان هذا الاختلاف قد يتطور الى نزاع مستتر أو سافر · ونحن لا ننكر ذلك لأن الاختلاف فى الرأى أو المنزع أحد الخصائص الأساسية للانسان ، ثم هو بنوع خاص أحد الظواهر البارزة فى اى بلد ديموقراطى · فالرئيس الأمريكى الراحل جون كنيدى مثلا التحم التحاما علنيا مع ملوك الحديد والصلب فى الولايات المتحدة ·

ولا غضاضة فى مثل هذه الصراعات ، ولا خطر منها على الديموقراطية ، بل هى دليل وجودها ، ومظهر له · ولكن الخلاف بيننا وبين القائلين بجماعية السيادة يدور على من يجب أن يكون له الغلب فى هذه الصراعات التى تنشب فى الفينة بعد الفينة بين الحكومة والمؤسسات الخاصة ·

هم يقولون الغلب يجب أن يكون للمؤسسات ، ونحن نقول بل للحكومة ، ونؤسس قولنا هذا على عدة دعائم :

أولها : أن انتصار احدى المؤسسات فى صراعها ضد الحكومة يعنى أول ما يعنى انهيار الحكم الديموقراطى من أساسه ، وذلك اذا كانت هذه الحكومة ديموقراطية ، أى اذا كانت قد جاءت طبقا للاجراءات الديموقراطية المتفق عليها· فالحكومة فى هذه الحالة تمثل كافة المؤسسات الكائنة فى الدولة ، وتعمل على تحقيق الصالح المشترك بينها جميعا · وانتصار احدى المؤسسات على الحكومة لا يعنى فى هذه الحالة الا تغليبا لمصلحة خاصة على الصالح العام ، وانحرافا بالحكم لخدمة الغرض والهوى ·

وثانيها : ان القول بأن ضمير الفرد يصلح حكما فى المنازعات التى تنشب بين المؤسسات بعضها البعض ليس الا محاولة لاعتصار الحجج والأسانيد · فعضوية الفرد فى المؤسسات المختلفة لا تجعل منه حكما صالحا فى المنازعات بينها ، لأن الفرد انما ينتمى الى هذه المؤسسات الخاصة بحكم كونه صاحب مصلحة خاصة لا بحكم كونه انسانا مجردا تمثلت فيه مصالح الناس جميعا وأغراضهم · والاختلاف بين مؤسسة وأخرى هو ، بهذه المثابة ، خلاف بين مصالح الأفراد والأعضاء فيهما · ولا أمل فى فض هذا الخلاف بالرجوع الى هؤلاء الأفراد ، أو بالاحتكام الى ضمائرهم · فالضمير لكى يكون حكما صالحا لابد ان يكون ضميرا عاما لا ضميرا خاصا ، أى أن يكون ضميرا مستوعبا لكافه القيم الاخلاقية العامة ، وليس مغلقا على القيم الفردية الخاصة · ولا يتيسر الاهتداء الى خزائن الضمير العام من القيم والمثاليات الانسانية الا عن طريق نظام للحكم يغربل كل القيم ، وينتخب أصلحها ، وأقمنها بالخلود والسيادة ، وألصقها بالحاجات الانسانية الدائمة ·

وثالثها : اننا حين نقول بعدم استقلال المؤسسات الخاصة عن المؤسسة الأم ، ونعنى بها الدولة ، استقلالا كاملا ، فان ذلك لا يدل اطلاقا على أننا نشوه عن عمد أو غير عمد ، مبدأ سيادة الشعب · بل نحن من أشد المدافعين عنه ، والمتحمسين له ، ولكن على أساس ركين صالح ، لا على أساس هار مقلقل · فاطلاق العنان لكل مؤسسة لكى تفعل ما يحلو لها ، بغير ضمان فعال لمنع التصادم بينها ، لا يخدم مبدأ السيادة الشعبية ، بل يلحق به انكى الأضرار · وأبسط هذه الأضرار هو ضياع القيم العامة ، وانهيار الصالح العام بانهيار الوسيلة الفعالة لاكتشافه ، والسعى اليه ، ونعنى بها الحكومة الديموقراطية ·

وانما تتحقق السيادة السياسية فى صورتها السليمة بوجود نظام عام تخضع له شتى المؤسسات ، وتقبل حكمه

النهائى ، وان كان هو نفسه يستوحيها الأسس ، والمبادىء ، والأفكار ، والأهداف العامة ، التى يجب أن تشكل جميعا حيثيات هذا الحكم • ولا تناقض فى هذا الكلام اذ المؤسسات هى الشعب نفسه ، وهى بذلك صاحبة السيادة السياسية التى هى ، كما قدمنا ، أسبق من السيادة القانونية ، واصلها واساسها • وبذلك تتحقق الحرية للمؤسسات الشعبية ، ولكنها ليست تلك الحرية التى تقف على حافة الفوضى ، بل هى حرية منظمة تعطى المؤسسات بمقتضاها ، وطبقا لاجراءات ديموقراطية معينة ، الحق فى عزل الحكومة ، واستبدالها بغيرها ، اذا ما فشلت فى اكتشاف الصالح المشترك بينها جميعا ، وتقاعست عن الجهاد لتحقيقه •

ورابعها : أن التسليم بحق المؤسسات فى الاستقلال الكامل عن الحكومة وهو فى حد ذاته تسليم بحق الجماعة ، أى جماعة ، فى استهداف ما تشاء من الأغراض حتى ولو كانت هذه الأغراض اجرامية ، ومناهضة لكل القيم • وهذا بالطبع اسفاف فكرى لا يستساغ بأى حال • فلكى تتأكد القيمة العامة لابد من هيئة بالمثل عامة تعمل على ضبط الأقيسة والمعايير •

وخامسها : ان استقلال المؤسسات بالصورة التى ينادى بها أصحاب نظريةالسيادة الجماعية مجاف تماما لمبدأ الوحدة القومية • فالمؤسسات ، كما قلنا من قبل ، تبدأ بالأسرة وتنتهى بالدولة ، وبين هذه وتلك القرية ، والمدينة والنقابة وغيرها • فماذا يحدث لو استقلت القرية عن الدولة ؟ يحدث أن تصبح كل القرى وحدات اجتماعية منفصلة لا يربط بينها رابط ، ولا يضبط تصرفاتها معيار عام • وهنا يحل التفسخ محل الوحدة ، والاضطراب مكان النظام العام •

وسادسها : انه اذا كانت الأسرة ، هى المؤسسة الأساسية فى أى مجتمع والتى تنشأ بحكم الضرورة البيولوجية المحضة ، لا تستغنى عن تدخل الدولة فى بعض شئونها ، فكيف يستساغ القول بأن غيرها من المؤسسات يمكن أن تستغنى عن

تدخـل الدولة مع احتفاظها بسـلامة التنظيم ، واسـتقامة الهدف ٠٠ ؟؟ ٠ فمن الثابت المقـرر فى كل المجتمعات أن الأسرة لا تستغنى عن جهد الدولة لتنفيذ عقود الزواج ، او فسخها ، ولضمان حقوق الزوجة ، وللمساعدة فى تربيـة النشء ، وغير ذلك من الشئون الأسرية التى تحتاج الى حكم من خارج الأسرة نفسها، أو الى امكانيات أكبر من امكانياتها ٠ واذا كان هذا هو شأن الأسرة فلابد أن يكـون للمؤسسـات الأخرى شأن مثله ، أو أكبر منه ٠

على هذه الدعائم نقيم الأساس الذى نبنى عليه رفضنا لنظرية جماعية السيادة التى أريد بها توكيد حكم الشعب ، أو السيادة السياسية ، فى حين انها تؤدى فى الواقع الى عكس ما أريدت له حيث تؤدى الى الفـوضى والتفسـخ والصـدام الحتمى بين جميع طوائف الأمة الواحدة ٠

والرفض هدم ، والهدم ان لم يقم على انقاضـه بنـاء جديد فيصير سفاهة ورعونة خرقاء ٠ فلنحاول اذن أن نقيم على انقاض النظرية التى هدمناها مفهوما آخـر للسـيادة الشعبية ، وبناء جديدا يحتويها بكل مالها من جلالة وروعة ٠

★★★

أشرنا آنفا الى ما أسميناه بالمهارة السياسية ، ومؤداها انه لا يمكن التسليم بالنظرة الكلاسيكية الى فكرة السـيادة الشعبية وهى النظرة القائمة على أساس أن كل فرد يستطيع أن يشارك بالفعل فى الحكم ، وبنفس القدر الذى يشارك به غيره من الأفراد ٠ فالأساس الذى تقوم عليه فكرة المهـارة السياسية هو أن هذه المشاركة المتساوية فى الحكم أمر غير ممكن ، وان قصارى الذى يحدث بالفعل هو أن يوافق الشعب، صاحب السيادة السياسية ، على مبادىء عامة ينتخب الحكومة على أساسها ، وأن تتصرف الحكومة فى تفصيلات التنفيذ ، وتلتزم الشعب بالنهوض بتبعاته ٠

ولقد لاحظنا من قبل أن فكرة المهارة السياسية قد تحمل

فى طياتها جرثومة الزعم بأن الديكتاتورية ضرورية ولو فى بعض الأحيان • ولكننا نفينا هذا الزعم على أساسين : أولهما أن الحكومة الديموقراطية تاتى وتذهب بارادة الناخبين • وثانيهما أن انتخاب الشعب للحكومة انما يكون على أساس المبادىء العامة ، اما ابتكار التفصيلات اللاحقة بهذه المبادىء وابتداع الوسائل الكفيلة بالتنفيذ ، فذلك هو عمل الحكومة ، باعتبارها الهيئة التنفيذية فى الدولة ، وهو لذلك مجال فاعلية المهارة السياسية •

ومع ذلك فان أمامنا سؤالا هاما لابد من الاجابة عليه وهو : هل يشترط أن تكون ارادة الناخبين التى يتأسس عليها تشكيل المبادىء العامة ارادة اجماعية •• ؟؟

وبعبارة أخرى : هل تشترط موافقة كل عضو فى الدولة ، على حدة ، على المبادىء قبل أن يجوز لنا أن نسميها « مبادىء عامة » •• ؟؟

نبدأ بتقرير أن السيادة السياسية ، من وجهة النظر الديموقراطية ، لا تتحقق الا باعطاء الفرصة لجميع أعضاء الدولة المؤهلين لممارسة حقوقهم السياسية للمشاركة فى وضع سياسة الدولة • فلا يمكن أن يقال ان هناك حكما للشعب اذا كان وضع هذه السياسة من حق فرد واحد لأن الحكم فى هذه الحالة ليس حكم الشعب بل حكم الديكتاتور، أو الفرد المستبد • كما لا يمكن أن يقال ان حكم الشعب يتحقق اذا كان وضع سياسة الدولة حكرا على فئة بعينها ، أو قصرا على طائفة بذاتها ، لأن الحكم فى هذه الحالة هو حكم الأقلية المتسلطة على سائر الطوائف والفئات • وانما يتحقق حكم الشعب فى حالة واحدة هى مشاركة جميع أفراد الدولة فى صوغ سياسة بلادهم •

تلك هى النظرة المثالية الى ماهية السيادة السياسية ، وحكم الشعب •

ولكن المثاليات لا يمكن دائما ، وفى كل الظروف ،

تحقيقها فى الواقع بكل ما فيه من تعقيدات ، وملابسات ، ومشكلات • فلا مناص من الهبوط من أفق المثاليات الى مستوى الممكنات ، والاستعاضة بالمستطاع عن غير المستطاع •

ومن تعقيدات الواقع أن الاجماع غير ممكن فى كل ظرف وكل آن • فاذا كانت السيادة الشعبية ترتكز على موافقة جميع أعضاء الدولة فان اتفاق هؤلاء الأعضاء اتفاق اجماعى على ارادة واحدة لمن الأمور التى لا تتيسر الا فى بعض الأحوال دون كثرتها الغالبة • فماذا تفعل الحكومة بازاء اختلاف آراء وارادات طوائف الشعب صاحب السيادة • ؟؟ وأى هذه الارادات يتغلب وأيها ينهزم •• مع أنها جميعا ارادات شعبية ، أى ارادات من هم بالحق أصحاب السيادة السياسية •• ؟؟

والجواب هو أن ارادة الأغلبية هى التى يجب أن تنتصر ، وهى التى يجب أن تأخذها الحكومة فى الاعتبار ، فذلك هو أقرب الأشياء الى منطق الديموقراطية ، ومفهومها الأصيل • فاذا لم ننتصر لرأى الأغلبية العددية فهل ننتصر لرأى الأقلية •• ؟؟ ان الاجماع هو ، بلا مراء ، الوضع الأمثل فى الحكم الديموقراطى ، ولكنه غير مستطاع فى كل الظروف فلابد اذن من أن نقنع بما هو مستطاع ، وأن نرضى بحكم الأغلبية لأنه حكم الضرورة التى لا معدى عن التسليم بها فى ظل التعقيدات الاجتماعية الملحة •

ونحن اذ نسلم بمبدأ حكم الأغلبية لا نجهل أنه قد تعرض ، ومازال يتعرض للنقد المر من عدد بارز من العلماء السياسيين • ويقوم هذا النقد على عدة أسس منها :

أولا : ان حكم الأغلبية لا يتفق مع الروح الديموقراطية السليمة • فهناك أصول ديموقراطية ثابتة لا يجب اطلاقا أن يتناولها معول التغيير والهدم لمجرد أن هذا المعول تمسك به يد الأغلبية العددية • فليس من حق الأغلبية ، مثلا ، أن تنقل السيادة من الشعب الى حاكم فرد ، وليس من حقها أن تلغى مبدأ الانتخاب ، أو أن تحرم فئة ما ، أو بعض الفئات ،

من ممارسة حقوقها الانتخابية ، كما وأنه ليس من حقها أن تميز احدى الطبقات بحقوق سياسية خاصة • فالأغلبية التي تخل بمثل هذه الأصول الديموقراطية تعد خطرا لا شك فيه على الديموقراطية ، ومن ثم يجب تقييد حكم الأغلبية ، أو استبعاده كدعامة للحكم الديموقراطي •

ثانيا : ان حكم الأغلبية يعني الافتئات على الأقلية ، والاستخفاف بوزنها في ادارة شئون الدولة • أي أن حكم الأغلبية ليس في حقيقته الأصيلة ، وكما يقول وولتر ليبمان ، (١) الا « حكم القوة » •

ثالثا : ان حكم الأغلبية فيه افتراض بأن الأغلبيه العددية ، لمجرد كونها كذلك ، فوق الزلل والخطأ • وهذه مغالطة صريحة • فالأقلية أو حتى الفرد الواحد ، قد تقترب أو يقترب من الصواب قدر ابتعاد الأغلبية عنه • لأن معايير الصواب والخطأ لا تتوقف على العدد ، وانما تتوقف ، من جملة ما تتوقف عليه ، على الذكاء ، والزكانة ، والحصافة ، والفراسة ، وصدق النظرة ، وسلامة البصيرة • وهذه كلها صفات قد لا يشترط لتحققها أغلبية عددية ، بل قد تتوفر لفرد موهوب ، أو أقلية ثورية •

رابعا : ان سيادة الأمة هي سيادة جميع أفراد الأمة لا سيادة غالبيتها • فلئن كان من ضرورات الواقع أن نقبل حكم الأغلبية فلابد ــ صيانة لمبدأ السيادة الشعبية ــ أن يرخص للأقلية بحق الاعتراض ، أو حق الفيتو ، على قرارات الأغلبية ، فبهذا وحده تتحقق السيادة السياسية بمعناها الصحيح •

ولا مراء في أن نبعض هذه الاعتراضات وجاهتها ، فالحكم الأمثل هو ، كما أسلفنا ، حكم الاجماع ، وما حكم الأغلبية الا حكم ضرورة يقتضيها عدم توفرالاجماع في كل

---

(١) راجع كتاب "The essential Lippmann" الذي نشره : Clintan Rossiter : و James lare نيويورك سنة ١٩٦٣ • ص ١١ •

ظرف وفى كل حال · ولكننا مع كل ما وجه لحكم الأغلبية من نقد لا نستطيع أن نوافق على أنه مناقض للديموقراطية، أو مجاف لأحكامها · بل هو ، على النقيض من ذلك ، دعامة من دعائمها ، وسند لا ريب فيه عند تطبيقها فى الواقع المتاح · ونحن بدورنا نبنى اعتقادنا هذا على عدة أسس نذكر منها :

أولا : انه اذا علقنا تطبيق الديموقراطية على الموافقة الاجماعية لتعذر تطبيقها فى ظروف كثيرة نظرا لتعذر الاجماع فيها · واذا قلنا ان حكم الأغلبية لابد أن يقيده حق الفيتو من جانب الأقلية قلبنا مفهوم الديموقراطية رأسا على عقب · فلماذا لا نسلم بأن حكم الأغلبية هو الأصوب ، والأقرب الى مفهوم الديموقراطية ، ثم نسلم بحق الأقلية فى الاعتراض وهو نوع من الحكم بل الحكم المطلق ·· ؟؟ · ولنفرض أن لدينا قانونا ما وافق عليه أغلب أعضاء البرلمان، واعترض عليه عدد قليل منهم ، فعلى أى أساس من الحق أو المنطق نعطى الأقلية حق ايقاف هذا القانون ونحرم الأغلبية من حق انفاذه ·· ؟؟ · اننا فى مثل هذه الحالة نمنح صوت من يقول « لا » أضعاف القيمة التى نعطيها لصوت من يقول « نعم » · وفى هذا اهدار لمعنى المساواة باعتبارها أصلا ثابتا من أصول الديموقراطية ·

ثانيا : ان القول بأن الأغلبية لا يجب أن تعطى حق هدم الأصول الديموقراطية كالانتخاب مثلا ، لمجرد كونها اغلبية عددية ، قول صحيح فى جملته وتفصيله · فحكم الأغلبية الذى يلغى الأصول الديموقراطية حكم غير ديموقراطى · ومع ذلك فلنا أن نسأل كيف يمكن أن نمنع الأغلبية الشعبية من هدم الأسس الديموقراطية ·· ؟؟ · هل نخضعها لحكم الأقلية ؟ ذلك ، كما قلنا فى « أولا » ، أمر لا يتفق مع الحق أو المنطق · هل نضع نصا فى الدستور على أنه لا يجوز لأى حكم المساس بالأسس الديموقراطية ·· ؟ ومن الذى يضع هذا النص ؟ أغلبية الشعب أم أقليته ؟؟ · وهكذا نجد أنفسنا

فى النهاية مضطرين الى التسليم بأن حكم الأغلبية هو حـكم الشعب حيث لا يتوفر الاجماع • فاذا ارادت الأغلبيـة أن تلغى مبدأ سيادة الأمة مثلا فلها أن تفعل ذلك ، ولا تثريب عليها طالما أن الاجراء الذى اتبعته يتفق تماما مع الاساليب الديموقراطية • وما دمنـا نعتبر أن حـكم الأغلبية دعامة ديموقراطية فكأننـا بذلك نقـول ان الديموقراطية تهـدم نفسها بنفسها • وهذا ان حدث ، صحيح • ولكن من يضمن أن الأقلية لم تكن لتفعل ما فعلته الأغلبية ، وزيادة ؟؟ ومن يقول ان الأقلية معصومة من خطأ لا تعتصم منه الأغلبيـة ، طبقا للمفهوم الديموقراطى ، ليس حكم دوام وخلود • بل هو حكم موقوت محدد بفترات معينة تنص عليها الدساتير • ومعنى ذلك أن البرلمان المنتخب يعود الى الشعب بعد انتهاء مدته ليقدم له كشف الحساب عن أعماله • فاذا شاء الشعب جدد له الثقة ، واذا شاء حجبها عنه • فالأغلبية الحاكمة اليوم قد تكون أقلية محكومة غدا • والعكس بالعكس • فاذا فرطت أغلبية حاكمة فى أصل من أصول الديموقراطية فان العاصم من استمرار هذا الفساد واستشرائه هـو حق الشـعب فى حجب الثقة عن الأغلبية الضالة • أما إذا أعاد الشعب انتخاب نفس الأغلبية فلابد من التسليم بأن مثـل هـذا الشعب غير ديموقراطى وبأن النـكوص عن الديموقراطية هـو هـدفه وارادته الحرة • ولسنا نشترط ضمانا للحفاظ على أركان الديموقراطية الأساسية الا شيئا واحدا : هو انه اذا كان من حق الأغلبية أن تغير من هذه الأركان ، فانه يجب أن تتذكر دائما أن أبسط قواعد الديموقراطية هى أن يكون من حق الشعب أبدا أن يغير الأغلبية ويستبدلها بأخرى ، وأن تتاح له فرصة هذا التغيير كل فترة محددة من عمر الزمان •

ثالثا : ان ما يقوله « وولتر ليبمان » من أن حكم الأغلبية هو حكم القوة يحمل من غير شك نصيبا من الصحة • فانتصار العدد الأكثر على العدد الأقل فى مجال الرأى هو بلا مشاحة معنى من معانى انتصار الأقوى على الأضعف ولكن الأمر فى هذا المجال لا يمكن الا أن يكون كذلك ، لا سيما ونحن نتحدث

عن الاجراءات الديموقراطية ، ونحاول أن نجد العمليات التى عن طريقها يتحقق للديموقراطية الثبات ، والاستقرار، والدوام • وقد يقال ان ضعف الآراء وقوتها لا يقاسان بقلة أو كثرة المؤيدين لها • وهذا صحيح غير أن قياس ضعف الرأى وقوته مسألة بالغة التعقيد ، وهى تخضع لعوامل شتى تنفى عنها الصلاحية للتطبيق المستمر فى العمليات الديموقراطية الدائمة • ونحن فى مجال التطبيق الديموقراطى فى حاجة الى عملية سهلة نقيس بها الآراء ،

ونعرف ما يريد الناس وما لا يريد • فلا مناص من أن نعطى لكل رأى صوتا « واحدا ، والآراء التى تحصل على أصوات أكثر هى الآراء الواجبة التنفيذ ، وان كان من المحتمل ألا تكون دائما هى الآراء الأصوب • ولا مجال هنا للحديث عن الضعف والقوة مادام كل انسان يعطى فرصته المتساوية مع فرصة غيره للدفاع عن آرائه ، واستمالة الغير اليها بالاقناع والحجة •

فالأغلبية حين تنتصر لا تنتصر بالقوة المادية بل بقوة الحجة ، ونصاعة البيان ، والقدرة على الاقناع • وأكاد أقول ان تغليب الآراء ذات الأصوات الأقل على غيرها ذات الأصوات الأكثر هو تغليب للأضعف على الأقوى حيث لا ينبغى أن ينتصر لضعيف على قوى •

فالرأى الأضعف هو الرأى الذى يجب أن يترك ليلقى مصيره المحتوم من الهزيمة والانكسار مادام قد فشل فى الاستفادة من الفرصة التى أعطيت له كاملة لكسب الأنصار والمؤيدين • وحتى اذا نظرنا للمسألة من ناحية المصلحة فانتصار الأغلبية على الأقلية ليس انتصارا للأقوى ، بل هو انتصار للأعود بالمصلحة على أكبر عدد ممكن من أعضاء المجتمع •

رابعا : ان التسليم بحكم الأغلبية لا يعنى التسليم لها بأن تصنع ما تشاء ، وتجرى مع الهوى حيثما جرى • وصحيح أن الأغلبية تستطيع ، من ناحية الشكل ، أن تصدر ما تشاء

من القوانين • ولكنها مقيدة خلقيا بأن تكون أحكامها متفقة مع المبادىء الخلقية العامة ، فلا تستطيع الأغلبية البرلمانية أن تصدر مثلا قانونا يبيح السرقة ، والتهتك العلنى ، وقتل الأبرياء • فالأغلبية مهما كانت جائرة أو ضالة ستجد نفسها مضطرة الى مراعاة القواعد الخلقية العامة على نحو من الأنحاء ، مسوقة الى التقيد بشمائل الشعب وتقاليده ومتواضعاته العامة •

خامسا : ان الأغلبية الحاكمة تجازف بفقدان ثقة الشعب اذا جحدت الأقلية حقوقها المشروعة • فلكل انسان حقوق طبيعية أصيلة لا يجب أن يفتئت عليها انسان آخر كائنا من كان • واذا حدث أن جحدت الأغلبية حقوق الأقلية فلا يكون ذلك ، فى ظل الديموقراطية ، هزيمة نهائية للأقلية لأنها مازالت تملك الفرصة للدفاع عن نفسها بالاقناع والتعبير الحر ، بل انها تملك الفرصة لاستمالة المؤيدين لها بحيث تتمكن هى نفسها من أن تصبح أغلبية حاكمة فى يوم من الأيام •

★★★

وعندنا أنه وان كان الضمان الأكيد لتحقق السيادة الشعبية هو الرجوع الى الشعب كل فترة محددة من الزمان ، فان للأنظمة الديموقراطية خصائص عامة لا تخطئها الملاحظة تجعل من تحقق حكم الشعب ، فيما بين ذلك ، أمرا واقعا لا ريب فيه •

وسنحاول فيما يلى أن نجمل هذه الخصائص مع تبيان مظاهر تحقق السيادة الشعبية :

وأول ما نلاحظه فى هذا المقام هو أن الديموقراطية تمتاز بحساسية أصيلة تجاه الرأى العام تحفزها الى تلمس رضاه ، والعزوف عن كل ما من شأنه أن يثيره ويستفزه • فما يكاد الحاكم يتردى فى اتخاذ قرار خاطىء حتى يحس ، بحرقة من لسعة نار ، بردود الفعل العنيفة التى تركها على

الرأى العام • فلا ترى بدا من تغييره أو تعديله بما يتفق مع ما يريده الشعب ، والا جازف بوجوده نفسه ، أو بما يسمى « شعبيته » وهى الشعبية التى تضمن له العودة الى الحكم فى الانتخابات المقبلة • والفضل فى توفر هذه الحساسية يرجع من غير شك الى حرية التعبير بالنشر أو الاذاعة او الاجتماع وهى الحرية التى تكفلها الديموقراطية وتعتبرها أحد أصولها المكينة ولا مراء فى هذه الحساسية فهى من أهم مظاهر الحكم الديموقراطى لأنها الدليل على أن الشعب يحكم برضاه ، وهى لذلك السبب فى دوام الأنظمة الديموقراطية فى البلاد التى تطبقها بصورتها الصحيحة • وفقدان الحساسية دليل على فقدان الصلة بين الحاكم والشعب، فلا يحس بما يريده ولا يعرف ما يغضبه وما يرضيه • ولا يكون أمام الحاكم حينئذ الا أحد أمرين : اما أن يسقط بتبلد احساسه وغباء ذهنه ، واما أن يلجأ الى العنف يقمع به غضب الشعب ، فيخرج بذلك من نطاق الحكم الديموقراطى الى نطاق الديكتاتورية والاستبداد •

والملاحظة الثانية هى أنه يترتب بالتبعية على الحساسية المشار اليها آنفا أن القوانين التى تصدرها الحكومة لا يمكن أن تكون قوانين مفروضة من أعلى بأى زعم ، وتحت أى قناع، بل هى ، على الأحسن ، صورة منقحة من مجموعة القرارات الصغيرة التى يتخذها ملايين الأفراد فى حياتهم العادية كل يوم• والواقع انه لا يمكن أن يحدث غير هذا فى ظل الأنظمة الديموقراطية لأنها تعطى الفرد احساسا بقيمته فى التنظيم الاجتماعى فلا يكتفى بمجرد تلقى الأوامر من حاكمه بل يحاول أن يشارك فى الحكم بالفكر أو العمل ، وأن يتخذ فى حياته العادية القرارات التى تلائمه وتتفق مع وضعه الاجتماعى •

والحكومة بدورها لا تستطيع الا أن تأخذ فى الاعتبار هذه القرارات الصغيرة العادية التى تتخذها الملايين من أفراد الشعب، لأنه اذا تعارضت القوانين التى تصدرها مع هذه

القرارات فان امكانية الحصول على القـوة اللازمة لتطبيقها تضمحل وتتلاشى· فمن المسلمات أن القانون المناقض لمعتقدات الناس ، وعاداتهم ومتواضعاتهم الثابتة لا يجد أمامه طريق التنفيذ معبدا ميسـورا · ويكفي لانهيـار اى قانـون ان يصطدم بالمقتنعات العامة الراسخة ، وان يرتطـم بالقـوة البشرية اللازمة لتنفيذه · وهـذا هو ما يفسر لنا سـهولة تطبيق بعض القوانين لتجاوب المواطنين معها ، واقتناعهـم بضرورتها ، وهو أيضـا ما يفسر لنا تعـذر تطبيق بعضها الآخر لانعدام هذا الاقتناع وذاك التجاوب · فرجال البوليس، مثلا ، لا يجدون صعوبة فى تطبيق قوانين السطو على المنازل لأن كل مواطن على اسـتعداد للابلاغ عن حـوادث السـطو والارشاد عن الفاعلين · فى حين أنهم يصطدمون بصعوبات جمة عند تطبيق قانون المخدرات فى بعض الدول لأن احساس المواطنين العام تجاه هذا القانون هو اللامبالاة وعدم الاكتراث بينما نجد أن قوانين التفرقة العنصرية لا يمـكن تطبيقهـا الا بالقمـع والقهر المـادى · اذن فلا معـدى للحـكومة عن استلهام عادات الناس ، ومعتقداتهم ، وقراراتهم العادية عند وضع القوانين لأنها فى حاجة الى مؤازرة المواطنين لهـا عند تنفيذها ·

ومعنى ذلك أن الحكومة ، طبقا للأصول الديموقراطية، لا تنفرد وحدها بادارة شئون الشعب ، بل ان ما تفعله هـو تنظيم ادارة الناس لشئونهم · وهذا بالطبع مع عدم الاخلال بما ذكرناه آنفـا عن ضرورة اصطناع الحـكومة للمهـارة السياسية التى لا تستغنى عنها عند القيام بعملية تنظيم ادارة الناس لشئونهم ، أو عند تنظيم عملية حكم الشعب نفسـه بنفسه ·

واصطناع المهارة السياسـية ، كمـا قدمنـا ، عمليـة ديموقراطية تماما ، ولا تتناقض البتة مع مبدأ سيادة الشعب، ولا سيما اذا أدركنا أن الحكومة مسئولة أمام الشعب مسئولية كاملة عن نتائج القرارات التى تتخذها بغير رجوع الى الشعب

اما لأنه لا يوجد رأى عام بخصوص المسائل موضوع هذه القرارات ، أو لأى سبب آخر • فالمسئولية فى حد ذاتها فيد ديموقراطى فعال على حق الحكومة فى اصطناع ما نسميه بالمهارة السياسية ، لأن المعول هنا انما يكون على الرجوع الى الشعب لاستطلاع رأيه بشأن نتائج القرارات التى اتخذتها الحكومة ، فان وافق عليها كان بها ، والا عاقب الحكومة على عدم تبصرها للعواقب عقابا يتناسب مع فداحة الخطأ ، وقد يصل الى حد سحب الثقة منها واسقاطها •

فحيثما صدق احساس الحكومة بما يريده الشعب عن هذا الاحساس الصادق ، تحققت سيادة الشعب فى صورتها الممكنة • وعنوان هذه السيادة عندئذ تجاوب الشعب تلقائيا مع قوانين الحكومة ، ومساعدته لها فى تنفيذها ، لأنه أحس بمحتواها داخليا قبل أن تصوغه الحكومة فى قالب تشريعى •

وأما الملاحظة الثالثة فهى استطراد للملاحظة الثانية ، ولا تزيد • ولكنها مع ذلك من الأهمية بمكان كبير • فاذا كنا قد قررنا فى مستهل هذا الفصل أن الديموقراطية هى سيادة الشعب ، ثم قررنا منذ لحظات أن امكانية تحقق هذه السيادة تكمن فى احساس الحكومة بما يريده الشعب ، وعملها على تحقيقه ، حتى يتسنى لقوانينها وقراراتها أن تجد القوة البشرية اللازمة لتنفيذها ، فكيف يمكننا بعد ذلك أن نميز بين الحكم الديموقراطى الصحيح وحكم ما يسمى بالديكتاتور الصالح •• ؟؟

لا جدال فى أن بعض الدكاترة قد يتحلى بأكبر قدر ممكن من حسن النية ، وأنه قد يعمد الى المحافظة على الحقوق الأساسية للأفراد ، والى القيام باصلاحات هائلة ، وبسرعة أكبر مما يمكن أن تتحقق بها فى ظل الأنظمة الديموقراطية • ولئن كان هناك من يمكن أن نسميه بالديكتاتور الصالح فان أبرز صفاته لابد أن تكون حساسيته

المفرطة بحاجات الشعب وآماله ، وانطلاقته السريعة نحـــو تحقيقها ٠

فهل يجوز لنا أن نسمى هذا الديكتاتور الصالح، قياسا على ما تقدم ، **حاكما ديموقراطيا ؟؟** ٠

ونبدأ أولا بتقرير أنه ليس هناك من يسمى بالديكتاتور الصالح ، لأنه ، عــلى الأحسن ، لا يكــون صــالحا الا لفترة محدودة من الزمن هى الفترة التى يتربع فيهــا عــلى دست الحكم ٠ والصلاح بمعيار الشعوب لا يقاس بفترة واحدة من عمرها ، بل بفترات متطاولة تتعاقب عليها الاجيال المتتاليه ٠ والديكتاتور الصالح غالبا ما تجعله الانتصارات السريعة عن الانتصارات الباقيه لأنه انما يبحث عن وسيلة يدعم بهـــا حكمه فى عين شعبه ، ويؤثل بها مجده الشخصى ٠ والتاريخ شاهد على أن نابليون بونابرت ، مثلا قد حقق لبــلاده ابان فترة حكمه القصيرة أمجادا هائلة ، ولــكن حــكمه لم ينته الا وكانت فرنسا نهبا مقسما بين الغزاة الفاتحين ٠ وليس من يمارى فى أن « هتلر » طفر بالصناعة فى بلاده طفــرة هائلة فى أمد محدود ، وأحرز انتصارات مذهلة ، ولكن هذه الطفرات والانتصارات لم تخدم على التحقيق الشعب الألمانى الذى مازال يعيش مأساة تقسيمه الى غرب وشرق، بل خدمت الديموقراطيات الغربية التى استطاعت أن توجهها وجهتها الصالحة ٠٠ الصالحة بمعيار الشــعوب الذى يقيس الزمن بالأجيال المتعاقبة ، لا بمعيــار الدكاترة الذى يقيســه بعمر الفرد الواحد ٠

والديكتاتور فضلا عن ذلك ، ومهما كان صالحا ، يشوه فى عين الشعب الوسيلة الديموقراطية الوحيدة لتولى السلطة وهى الانتخاب الحر ٠ فهو يجمع السلطة كلها فى يده ، ويلغى كل المؤسســات الديموقراطية لأنه يعتبر أنه ليس فى حاجة اليها ، وانها تعوق حركتــه الطليقة الى الاصــلاح السريع ٠ ويحدث دائما أن الشعب يجابه فى نهاية حياة الديكتــاتور مشكلة البحث عمن يخلفه ، أو عن الوســيلة الصــالحة التى

يمكن بها أن يختاره ·· وفي غضون البحث ، والاضطراب الذى يصاحبه ، يفقد الشعب كثيرا من الانتصارات التى أحرزها له ديكتاتوره ، وقد تثور الفتن ، والحرب الأهلية ، فيضيع على الشعب فى أيام ما أحرز له فى السنوات الطوال ·

فالديكتاتور الصالح غير صالح بقياس الشعوب ، وهو، على فرض صلاحه بمقياسه المحدود ، يعد كارثة تصيب الشعب المبتلى به ، وتقطع عليه استمرار انطلاقه السوى الرتيب الى غاياته البعيدة ، وآماله الحقيقية المنشودة ·

ومن اجل ذلك يقال دائما ان الديموقراطيه اجراء وليست محتوى ، أو أنها وسيلة وليست غاية · وبعبارة أخرى ، ان الديموقراطية أسلوب ، أو نظام ، معين لابد من اتباعه لتحقيق شيء ، أى شيء · فاذا تحقق الاصلاح الاجتماعى بالقمع والقسر لم يكن اصلاحا ديموقراطيا ، بل اصلاحا وكفى · ولا تكون الغاية المحققة ديموقراطية ما لم يتم تحقيقها بأسلوب ديموقراطى · والحكم الذى يحقق العدالة الاجتماعية عن غير الطريق الديموقراطى ليس حكما ديموقراطيا وان كان حكما مصلحا · والفرق بين الحكم الديموقراطى والحكم المصلح كالفرق بين الفترة المحدودة والزمن المتطاول · فالاصلاح الذى يتم بالأسلوب الديموقراطى اصلاح دائم متجدد لأنه يتم بأسلوب ثابت ، مستقر ، بينما الاصلاح الذى يتم عن غير الطريق الديموقراطى اصلاح عفوى مؤقت يزول بزوال الفرد الذى أوحى به ، وحمل عبئه ·

ومن ثم فان الحساسية التى نقول انها وسيلة لتحقق السيادة الشعبية ليست حساسية مبتوتة ، أو منقطعة الصلة بالأسلوب الديموقراطى · فمثل هذه الحساسية حساسية ضالة لا يكون نصيبها من الأمان والنجاح عند الوثب العشوائى من المحكوم واليه ، الا كنصيب من يثب فى بهمة الديجور الى غاية لا يستبينها ، أو هدف لا يراه بالدرجة الكافية · وأما الحساسية التى نتحدث عنها فهى الحساسية الديموقراطية ،

أى الحساسية التى تأتى الى الحاكم ، وتصدر عنه ، من خلال المؤسسات الديموقراطية ، وهى حساسية تحميها حقوق الأفراد الممارسة بالفعل من أن تضل وتأفك ٠

فحرية التعبير بالنشر أو بالاذاعة أو بالاجتماع أو عن طريق النواب المنتخبين هى الاسلوب الديموقراطى الذى يتم به احساس الحاكم بما يريده الشعب أو مالا يريده احساسا يرقى الى مرتبة العلم اليقينى ، ولا يهبط الى دركة الحدس الاعتباطى ٠

وقد نتهم بأننا نضع الوسيلة فى طبقة أعلى من الطبقة التى نضع فيها الغاية ، وبأننا لا نهتم باللباب الأصيل قدر اهتمامنا بالقشور الزائفة ٠ وهو اتهام غير صحيح ٠ فاحتفاؤنا بالوسيلة هو فى نفس الوقت ، بل فى المكان الأول، احتفاء بالغاية ٠ فمن يسلك الطريق الصحيح يصل الى الغاية الصحيحة ، ولا يضل عن الهدف المنشود الا من ضل السبيل اليه ٠ ولا ننكر أن الشعب قد يصل ديموقراطيا الى قرارات خاطئة ، ولكن من المؤكد أنه لن يتوه طويلا فى مجاهل الخطأ مادام أنه يملك الوسيلة الصحيحة بين يديه ، ومادامت ارادته ملكا له وليست سلعة متداولة بالبيع والشراء فى سوق النخاسة السياسية ، ومادامت ديموقراطية مبذولة له فى صفاء ونقاء ، وليست جرسا أجوف على شفاه الطغاة المستبدين ٠

★★★

تشعبت بنا الأبحاث فى هذا الفصل الطويل ، وترامت أطرافها فى كل اتجاه ٠ فلابد من خاتمة له تجتمع فيها أشتاته المتفرقات ، ويلتئم شعثه المبعثر هنا وهناك ٠ فلقد بدأنا حديثنا عن حكم الشعب بتقرير أنه الركن الركين فى بناء الديموقراطية التى عرفت فى مختلف الدساتير والمواثيق بأنها سيادة الشعب ٠ ثم عرضنا بعد ذلك لتاريخ نظرية السيادة وانتهينا من عرضنا الى أنها تتألف من عنصرين أساسيين هما السلطة والقوة ٠ وقلنا ان علاقة السلطة بالقوة

ليست علاقة تلازم دائم لأن السلطة ، ولا سيما فى المفهوم الديموقراطى ، قد توجد من غير القوة التى يقتصر دورها فى أغلب الأحيان على الوقوف فى حالة تأهب للدفاع عن السلطة ودعمها · وبينا أن السلطة فعلية وقانونية ، وان السلطة القانونية لابد أن تكون فعلية والا وجب عليها أن تفسح الطريق أمام السلطة القائمة بالفعل ، وأن السلطة الفعلية قد لا تكون قانونية وذلك فور وجودها بانقلاب مفاجىء على السلطة القانونية ، ولكنها مع ذلك تحتاج الى الدعم القانونى اذا ما استتب لها الأمر ، واستقام لها الحكم· والمحنا الى أن وجود سلطتين فعلية وقانونية فى نفس الوقت وفى نفس البلد دليل على التفسخ الوطنى ، ولا يحدث الا فى ابان الحروب الأهلية الطويلة الأمد · ثم انتقلنا بعد ذلك الى الحديث عن السيادة وأنواعها فقسمناها الى أربعة أنواع : سيادة أخلاقية وهى سيادة انسانية فى طبيعتها · وسيادة قانونية وهى سيادة من بيدهم وضع القوانين وتطبيقها · وسيادة مادية وهى السيادة التى تظهر عند الحاجة الى القوة القاهرة · ثم سيادة سياسية وهى سيادة الشعب أو حكم الشعب · وحاولنا فيما بين ذلك أن نوضح العلاقات القائمة بين هذه الأنواع المختلفة ليست سوى وجوه مختلفة لشىء واحد بلا خلاف هو : السيادة وكفى ·

ولقد احتفينا بالسيادة الشعبية بصفة خاصة لأنها ألصق وجوه السيادة طرا بالمفهوم الديموقراطى · وكان من مظاهر هذا الاحتفاء أن أوضحنا مفهومها ، ونفينا أن يكون معناها اشتراك جميع أفراد الشعب اشتراكا فعليا ومتساويا فى ادارة دفة الحكم · ودعانا ذلك الى التصدى لنظرية جماعية السيادة بالنقد والتسفيه · وخلصنا من كل ذلك الى أن سيادة الشعب تتحقق بحكم الأغلبية الذى دافعنا عنه باعتباره أساسا من أسس الحكم الديموقراطى ، كما تتحقق بالرجوع الى الشعب كل فترة محددة من الزمان لاستكشاف ارادته ·

وأوردنا ونحن بهذا الصدد نظرية المهارة السياسية

التى أردنا بها أن يتمتع الحاكم بقسط من الحرية والمرونة فى العمل لادراك الأهداف العامة التى انتخبه الشعب على أساسها ، وقلنا ان السماح للحاكم بممارسة هذه المهارة لا يتنافس مع سيادة الشعب طالما أن نظرية المهارة السياسية تقابلها على الطرف الآخر نظرية المسئولية ، أى مسئولية الحاكم أمام الشعب عن نتائج القرارات التى يتخذها بناء على حقه فى ممارسة مهارته • ثم ختمنا هذا الفصل بعرض سريع لبعض خصائص المجتمعات الديموقراطية مع تبيان مظاهر تحقق السيادة فيها ، وأعربنا عن ايماننا بضرورة اتفاق الغاية مع الوسيلة فلا يمكن أن تتحقق غاية صالحة بوسيلة فاسدة ، ولا يمكن أن تتحقق الديموقراطية الاجتماعية الا عن طريق الديموقراطية السياسية •

الأخــلاق

يحتاج الباحث فى الديموقراطية الى علم بالأخلاق حاجة من يريد عبور المحيط الى فلك يمخر بهـا عبابه الـزاخر ، ولججه الطامية ، أو حاجة من يريد بناء الصرح الشـامخ الى الآجر والأسمنت ٠

ولسنا فى حاجة الى اقامة المزيد من الأدلة عـلى هـذه الحقيقة بعد ما وضح لنا فى الفصلين الاول والثانى من أن البحث فى السياسة والسـيادة لابد أن يتأدى بالضرورة الى البحث فى طبيعة العلاقة بينهما وبين الأخلاق ٠

والـواقع أن أهميـة الأخلاق للمباحث الديموقراطية لا تقتصر فحسب على مايربط بينها وبين أصول الديموقراطية من وشائج وصـلات ، بل تتجـاوز ذلك الى حيث تعتبر هى ذاتها أصلا من أصولها ، بل أصلا كبيرا هائلا لأنهـا الأصـل الذى يتغلغل فى كافة الأصول ، ويعد بمثابة القاسم المشترك الأعظم بينها جميعا ٠ فحيثما اتجه بنا البحث فى أصول الفكر الديموقراطى وجدنا الأخلاق محكا أساسيا لصدق النظرة ، وشرعية العمل ، بحيث نستطيع أن نقرر مطمئنين أن أى مبدأ لا يتفق مع الأخلاق لا يمكن أن يكون مبدأ ديموقراطيـا ، وان أى عمل لا أخلاقى هو فى نفس الوقت ، وبالبداهة ، عمل غير ديموقراطى ٠

واذا كنا قد وجدنا أن السياسة بغير أخلاق نصب ودجل، وأن السيادة بلا أخلاق تعسف وجور ، فلا شك أننا ، بالقياس الذى لا يخطىء ، لا نستطيع أن نتصور كيف يمكن أن تكون، بغير أخلاق ، عدالة ، أو حرية ، أو مساواة ، أو كيف يمكن أن تنبعث الحوافز اليها ، أو تتأكد الضوابط لها ... ولقد عرضنا من قبل للأخلاق ، ولكن بالقدر الكافى فقط لتبيان العلاقة بينها وبين السياسة والسيادة . ونعتقد أن الوقت قد حان لمزيد من التفصيل ، والتخصص فى الدراسة مع الاحتفاظ بها فى حدودها المرسومة ، وهى الحدود اللازمة للبحث فى أصول الفكر الديموقراطى .

فما هى ، اذن ، الأخلاق ... ؟؟ أو بعبارة أخرى ، ما هى فلسفة الأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية ... ؟؟

نبدأ أولا بالتمييز بين الأخلاق وغيرها من الضوابط الاجتماعية كالعادة ، والقانون ، والدين ، اذ لا مراء فى أن القاعدة الأخلاقية تتميز فى حد ذاتها من العادة المتبعة ، والقانون الوضعى ، والدين المنزل . فالعادة التى تقضى بتقديم النساء على الرجال هى نوع من التنظيم الاجتماعى الذى لا يحدده قانون يأخذ من يخالفه أو يخرج عليه ، كما وانها ليست أمرا سماويا يأتمر به المؤمنون . وكذلك فان تحديد العلاقة بين المالك والمستأجر مثلا تخضع فى أساسها للقانون الوضعى ، ولا تعتبر من العادات التى استقر عليها العرف . أو القواعد الدينية . وفى الوقت الذى تنظر فيه الأديان الى الصلاة كركن أساسى من أركانها المقدسة ، فاننا لا يمكن أن نعتبرها من الأشياء التى استقرت بحكم العادة ، أو بحكم القانون . وعدم البصق فى الشوارع أو الأماكن العامة ليس مجرد عادة أو قانون أو قاعدة دينية ، بل هو نوع من الآداب العامة التى توصلت اليها البداهة الانسانية طبقا للمفاهيم الخلقية العامة .

هذه أمثلة يتضح فيها الفرق بين الأخلاق والعادة والقانون والدين . ومع ذلك فان هناك أمثلة أخرى تنطمس

فيها معالم هذا الفرق حتى لا تكاد تبين • فان المرء ليقع فى حيرة مربكة حين يحاول ان يحـدد بالضبط كيف انتفت من المجتمعات الانسانية فكرة الزواج من الأخوات • اكان ذلك بحكم العادة أم بقـوة القانـون ، أم بأمر الدين أم بحـافز الأخلاق •• ؟؟ ولقائل أن يقول ان العادة والقانون والدين والأخلاق جميعا قد عملت عملها فى هذا المضمار ، وانه بغير التضافر بين هذه الضوابط الاجتماعيـة كلهـا لم تكن لتتم هذه النقلة الكاملة والملحوظة فى تاريخ المجتمع المصرى الذى تمكنت منه هذه العادة الشاذة •

فهل يعني ذلك ان بين الضوابط الاجتماعية على اختلافها تشابه كما أن بينها فروقا •• ؟؟ واذا كان الامر كذلك فما هى على وجه الدقة المقاييس التى تعرف بها هذه وتلك ••؟؟ الاساس الذى تقوم عليه اجابتنا عـلى هـذا السؤال هو ان الفرق بين هذه الضوابط الاجتماعية ليس ، ولا يمـكن ان يكون ، فرقا فى المحتـوى ، وانما هـو فى صلبه فرق فى الأسلوب أو الطريقة • فتحريم الزواج من الأخوات عمليـة ذات مضمون واحد ، هو ألا يبنى المرء بأخته ، ولا يختلف هذا المضمون اذا قرر الباحث أن التحـريم جاء عن طـريق العادة أو القانون أو الدين أو الأخلاق أو عن طريقها جميعا والبحث على هذا النحو لا يؤدى الى اكتشاف مضامين مختلفـة للقاعدة القائمة ، وانما هو يساعد فقط على معرفة الأسلوب الذى تم به الوصول اليها ، كما أنه يعين الباحث على تعرف فاعلية كل من الضوابط الاجتماعية على حدة •

فبين العادة والقانـون اتفاق واختـلاف • أما الاتفاق فيظهر فى أن القانون غالبا ما يكون اعلانا تشريعيـا لعادة مستقرة • وأما الاختلاف فيبـدو فى أن كثيرا من العـادات تظل عادات أى متواضعات اجتماعية غير مقننة •

وبين الدين والقانون اتفاق واختـلاف • فأما الاتفاق فيتجلى فى التقائهما على بعض المبادىء العامة كتحريم الزنا والسرقة والقتل وما الى ذلك • واما اختلافهما فيتضح فى أن

القانون يحفل بالتفصيلات الدقيقة فى حين أن الدين هو فى جملته مبادىء أو مثل عامة . فالدين يقول مثلا ان القتل حرام ، بينما القانون يتجاوز هذا المبدأ العام لتقرير أنواع القتل من قتل بالخطأ أو بالعمد وغير ذلك ، ووضع العقوبة المناسبة لكل .

أما الأخلاق فانها هى المبدأ العام الكامن وراء هذه الضوابط الاجتماعية المختلفة فالدين كله قائم على مبادىء الأخلاق ، ولا يمكن أن يتصور على غير هذا الأساس . والعادة لا تستقر آمادا طويلة ما لم تكن مبنية على دعامة أخلاقية . فعادة البصق فى الطرقات العامة مثلا لا توجد ، ان وجدت ، الا لفترات محدودة وفى المجتمعات المتخلفة . ثم يكون ظهور الاحساس الأخلاقى ، أى الاحساس بما يجب وما لا يجب ، ايذانا بالاقلاع عن هذه العادة الكريهة .

وكذلك الحال مع القانون ، فانه ان لم يقم على أساس المبادىء الخلقية العامة كان محاولة فاشلة لقهر الضمير الانسانى العام الذى لابد أن يثور على محاولات قسرة على مالا يرتضيه .

فالأخلاق ، اذن ، هى الرابقة التى تجمع بين الضوابط الاجتماعية المختلفة لأنها تمثل ، منذ عهد سقراط وأتباعه ، صحوة ضمير الفرد ، وايمان الانسان ، من حيث هو انسان ، بقدرته على أن يحكم على الأشياء وفاقا لما يرى أنه الحق . فلقد أعلن « سقراط » أنه لا يكفى لاطاعة القانون أن يكون صياغة تشريعية لعادة راسخة منذ عهد سحيق أو أن يكون صادرا عن صاحب السلطة ، بل لابد أن يكون موافقا لطبيعة الفرد ومطابقا لما يمليه ضميره . ومع أن على الفرد بصفة عامة أن يطيع قوانين الدولة ، الا أن ذلك لا يمنع نشوب صراع بين القانون الجائر والضمير الانسانى العام الذى لابد أن يكون له الغلب فى نهاية المطاف .

وهكذا نجد أن ما يميز الأخلاق من غيرها هو أنها فى لبها الأصيل تحكيم لضمير الفرد فى قبول أو رفض العادة أو

القانون وفاقا لما يعتقد انه الحق • والقاعدة الخلقية هى تلك التى يمكن أن تطبق على جميع الناس فى جميع الأماكن والازمان لأنها مما يقبله عقل الانسان ، ويتفق مع عمليات ضميره • والفلسفة الأخلاقية ، على هذا الاعتبار ، هى محاولة ايجاد المعايير التى يمكن عن طريقها تسبيب القواعد تسبيبا قائما على العقل والمنطق • (١) فهى تقف من القواعد موقف الناقد الذى يرفض قبول ما هو قائم بمقتضى العادة ، أو بحكم القانون ، أو بقوة السلطة ، على أساس أنه الحق لا لشىء الا لأنه قائم بالفعل • فما هو حق ليس كذلك لأنه قائم ، بل لأنه موافق لعقل الانسان وضميره •

فى ضوء ما تقدم نرى أن للأخلاق معنيين أحدهما عام والثانى خاص • وهى بمعناها العام تدل على مجموعه القواعد التى ليست لها صفة قانونية وان كانت بادية الأثر فى سلوك الانسان ، عظيمة الخطر فى ضبطه ، ولكنها بمعناها الخاص تدل على أن هذه القواعد ليست مجرد عادات تتحكم فى سلوك الانسان ، بل هى قواعد تم وضعها طبقا لاقيسة خاصة •

والفرق بين المعنيين كالفرق بين ما يفعله المرء بملء ارادته وما لا ارادة له فيه • فالطفل الذى لا يسرق لأن ابويه طلبا منه ذلك ، لا يمكن أن يقال عنه انه أعمل ارادته فى الامتناع عن السرقة ، أو انه طبق معايير الحق والواجب فى سلوكه • ومن ثم فان مثل هذا الطفل يطبق الأخلاق بمعناها العام ، أى انه يلتزم بقواعد الأخلاق من غير أن يفكر فى مقدار الخطأ أو الصواب الكامن فى المبدأ العام الذى تحتويه هذه القواعد • وأما عندما يشب الطفل ، ويبدأ فى مناقشة القواعد العامة التى يطلب منه الالتزام بها ، فعندئذ فقط يمكننا أن نقول انه أخلاقى بالمعنى الخاص للأخلاق ، لأن علامة هذا المعنى أن يتحدى المرء القواعد الأخلاقية ، ويحاول تقويمها طبقا للمعايير العقلية ، والأقيسة المنطقية •

---

(١) L. T. Hobhause فى كتابه تطور الأخلاق Marats in evolution
راجع الطبعة السابعة • سنة ١٩٥١ M. Ginsberg الفصلين السادس والسابع •

ونحن لا تعنينا الأخلاق الا فى معناها الخاص الذى تتميز به من العادة • ويصبح من اللازم علينا أن نضع المقاييس التى يمكن فى ضوئها ان تكون قاعدة ما قاعدة اخلاقية ، وان نوضح الضوابط التى يجوز للمرء على هديها أن يتحدى العادات الراسخة ، والقواعد القائمة وأن يقيس مقدار ما فيها من خطأ أو صواب •

وهذه هى ، على التحديد ، مهمة الفلاسفة الأخلاقيين الذى جعلوا همهم كله فى التمييز بين الاخلاق من جهه والقانون والعادة من جهة أخرى • ولذلك نرى « ايمانويل كانط » يعلن أن الثورة الفرنسية هى ثورة الرجال العاديين على النظم الاجتماعية الجائرة • وهو يؤيد الثورة لأنه يؤمن بحق الانسان ، أى انسان ، فى اصدار ما يشاء من الأحكام على الأشياء والنظم القائمة • بينما نرى « دافيد هيوم » يدافع عن التقاليد الراسخة ، والنظم القائمة ، ويحاول أن يبرر وجوب استمرارها بقوله بأن ما هو قائم فهو لذلك صحيح ، أو بأن ما هو تقليدى فهو بالتبعية مساير لمبادىء الأخلاق •

والواقع ان القارىء للفلسفة الأخلاقية يجد نفسه وسط غابة كثيفة مدلهمة من الآراء والأفكار ، فلا يعرف أيها يدع وأيها يأخذ • ولقد بلغ الخلاف بين الفلاسفة الأخلاقيين حدا يجعل بعضهم يقف على طرفى النقيض مع بعضهم الآخر ، ويجعل أولئك الذين يحاولون التوفيق بين الأطراف المتناقضة يقبسون من هنا وهناك بغير بصر ، ويكونون خليطا مشوها لا جدوى منه ، ولا غناء فيه •

وقد وقفنا فى وسط هذه الغابة وقتا ليس بالقصير ، وعانينا ما فيها من ادلهمام وتشعب ، وحاولنا جهد طاقتنا أن نصل الى معيار صحيح نقيس به أخلاقية القواعد والتقاليد وهدانا البحث الى عدة نتائج نعرض لها فيما يلى :

ولكى نفهم النتائج على وجهها لابد أولا من عرض ولو سريع لمقدماتها • وليس أجدى لمن يريد التوصل الى نتائج

صحيحة من أن ينظر فى النتائج التى توصـل اليهـا غيره ، ويتبصر ما فيها من عيوب وقصور ، ويصحح المفاهيم الخاطئة التى بنيت عليها النتائج المعيبة ٠

ولعل أسوأ النتائج التى أدت اليها هذه المفاهيم الخاطئة هى ان الأخلاق أصبحت مثار السخرية والتندر فى أوساط الملحدين واصـحاب الفلسـفات المنحرفة ، بل وكذلك فى اوساط المثقفين العاديين ٠ ومن اجل ذلك وجب علينـا ان نحطم هذه المفاهيم ونظهر ما فيها من فساد وتهافت ليـكون ذلك منطلقا منطقيا الى عرض المفهـوم الصـحيح للأخلاق ، والتوصل الى النتائج الصحيحة بشأنها ٠

وأول مفهـوم قاصر يتردى فيـه أصـحاب النظـريات الخاطئة هو أن التشبث بالأخلاق فى زعمهم انما هو تشبث بالسلـبية ٠ فالأخـلاقيون يقـولون لك لا تسرق ، ولكنهم لا يقولون لك كيف تكسب قوتك ٠ وهم ينهونك عن القتل ، ولكنهم لا يرشدونك الى الطريقـة المثلى للتخلص من مجـرم سفاح لا أمل فى اصلاحه ٠ وفلسفتهم فى جملتها تقوم على النواهى وعبادة المقدسات الخلقية التى لا تجديك فتيلا فى الصراع الدائر أبدا من أجل الحياة ٠

فالأخلاق اذن مثال غير قابل للتطبيق وأهـم ما يميزها هو انها تدعو الانسان الى ألا يكون له اتجـاه معين يسـعى قبالته ٠ وهى تنسى أن هناك مصالح ٠ وان هذه المصالح لابد أن تتحقق ، وأن تحقيقها لا يتم بغير التحام وصراع ٠ ولانها تنسى هذه الحقيقة الجوهرية فى حياة البشر فانها ترى ان المصلحة هى عدوها اللدود ، وانها ، أى الأخلاق ، لا يمـكن أن تزدهر ويرتفع عمادها ما لم يقض ، أولا وقبل كل شىء على المصالح قضاء ناجزا مبرما ٠

ولو صدقت تهمة السلبية على الأخلاق لصح ما يقال من أنها قرينة الركود والجمود وعائق لا مراء فيه ضد الحركة والتقدم ٠ ولكن الاتهام غير صحيح فى الجملة أو فى التفصيل فالذى يقول لك لا تسرق ينهاك عن فعل مرذول ولكنه يترك

لك فى نفس الوقت حرية الانطلاق الايجابى فى ميدان العمل الشريف • والذى يقول لك لا تقتل لا يحب أن يترك مهمة القصاص للأفراد فيقتلون ويقتلون من غير ضابط أو رادع ، ولكنه يضع هذه المهمة حيث ينبغى ان تكون فيترك للقانون مسألة معاقبة المجرمين طبقا لقواعد مقررة ومعروفه • واذا كان هناك من يعتقد بأن الأمر بالفضيلة سلبية معوقة لحركة الحياة ، فهل الأمر بالرذيلة هو اذن الايجابية الدافعة لها •• ؟؟ •

الأخلاق اذن ايجابية وليست سلبية ، لأنها تدعو الى العمل الشريف المنظم • ولأنها كذلك ، فلا يمكن أن يقال انها تعادى المصلحة ، وتقف ضدها • بل هى مع المصلحة طالما انها مصلحة مشروعة ، أى مصلحة لا تتعارض مع مصلحة المجموع ، وطالما أن تحقيقها يتم بطريقة لا تجافى مبادىء الأخلاق • وثانى هذه المفاهيم الخاطئة ما يقال من أن الاخلاق ليست عقيدة تنبع من داخل النفس ، بل مجموعة من القواعد الجامدة التى تفرض على الفرد من سلطة أعلى تتمثل فى الأسرة ، أو المجتمع ، أو الدين ، وهذه القواعد التى تفرض من عل لا تخرج عن كونها أوامر واجبة التنفيذ لأن ما يأتى من الأعلى الى الأدنى تسنده فى الغالب قوة أو نفوذ بحيث يصبح غير قابل للرفض أو حتى للمناقشة •

ولقد سبق أن أشرنا الى علاقة السلطة بالأخلاق ، وعرفنا السلطة بأنها كلمة تقال فتطاع لأنها مما يتفق مع العقل والمنطق • ومن الحق أن كثيرا من القواعد الخلقية تضرب بجذورها فى السلطة على أى شكل من أشكالها • فالطفل يلقن المبادىء الخلقية من أبويه ، والبالغون يستمدونها من الدين ، وفى ظل النظم الشيوعية مثلا ، تترك مهمة البحث فى الحقوق والواجبات للدولة وحدها التى تتخذ القرار النهائى الحاسم بهذا الصدد وفى بعض هذه الحالات تكون القواعد الخلقية بالفعل فرضا يأتى من أعلى لا انبعاثا تلقائيا من داخل النفس ، وفى بعضها الآخر تتفاوت نسب الجبر

والاختيار ولكنها على كل حال تظل بعيدة عن مفهوم الأخلاق الصحيح بحسبانها الناتج الفكرى عن المناقشة الحرة ·

ومع ذلك فليس فى علاقة الآخلاق بالسلطة ما يقطع بالغاء دور العقل الفردى أو الانسانى فى عملية التوصل الى المبادىء الخلقية العامة ، وذلك لعدة أسباب منها :

أولا : انه اذا كان الطفل يلقن القواعد الخلقية العامة فى طفولته الباكرة ، فانه وكما يقول العالم النفسانى السويسرى بياجى Piaget يبدأ فى سن السابعة أو الثامنة فى مناقشة هذه القواعد ، والتساؤل عن مقدار ما فيها من خطأ أو صواب · فانقياد الطفل دون هذه السن للقواعد ، أو اتباعه لهواه أمران يقعان بغير تفكير أو تدبر · ولكنه عند هذه السن أو بعدها بقليل فى بعض الحالات ، يبدأ فى تحدى العادات والتقاليد على أساس من التفكير والمناقشة الحرة ·

ثانيا : أن سلطان الدين على النفوس والعقول هائل وعظيم ما فى ذلك ريب · ولا جدال فى أن عددا جد كبير من الناس يستوحى من الدين مبادىء الأخلاق، وكثيرا من القيم، وهو ما سوغ للبعض الزعم بأن الدين يصيب الأخلاق بنوع من العقم والجمود لأنه يجعل من القواعد الخلقية مقدسات سماوية لا يجوز اخضاعها لعامل التفكير الحر ، والمناقشة الجريئة ·

ولكننا اذا سلمنا بهذه النتيجة نكون قد هدمنا ركنا أساسيا من أركان الدين وهو انه يقوم على الاقناع والاستمالة لا على القهر والجبر ، وانه لذلك لا يصل الى النفوس بقوة السلاح ، بل بقوة الحجة ، ونصاعة المنطق · ومعنى ذلك أنه لا يتصادم مع الأخلاق ، ولا يناقضها لأنه يقوم على نفس الأساس الذى تقوم عليه الأخلاق وهو أن الانسان مخلوق عاقل وانه من ثم مؤهل لمناقشة التقاليد والقوانين ·

ثالثا : وفيما يتعلق بالدول المحكومة ديكتاتوريا حيث لا يسمح للفرد العادى بمناقشة القوانين ، وتحدى العادات والتقاليد ، فالذى لا ريب فيه أن الأقيسة الخلقية تهتز فيها

اهتزازا خطيرا • وشأن شعوب هذه الدول كشأن الطفل الذى يلقنه أبواه مبادىء الأخلاق ، ويقوانه الى حيث يريدان من غير أن تكون له مشيئة واضحة فى الرفض او القبول • والدكاترة ، مثلهم فى ذلك مثل الآباء يبررون ضرورة الطاعة لأوامرهم وتعليماتهم وقواعدهم بقولهم ان هذه الطاعة هى فى صالح المطيع أكثر مما هى فى صالح المطاع •

ولكن الشعوب المغلوبة على أمرها كالأطفال دون السابعة أو الثامنة ان جاز عليها ألا تشترك فى وضع قوانينها والقواعد الخلقية التى تلتزم بها فلا يكون ذلك الا لفترة مقدورة من الزمان لابد لها بعدها أن تشب عن الطريق وتفرض على حكامها مراعاة والفكر فيه وما تعتقده •

وننتقل بعد ذلك الى ثالث المفاهيم الخاطئة ، وهو مايقال من أن الأخلاق مجموعة من القواعد التى يجب التسبث بحرفيتها عند التطبيق • والحرفية معناها أن يكون للمنطوق اهمية أكبر من اهمية المحتوى ، أو أن يكون للهيكل اللفظى حظ من العناية أكبر من حظ روح القانون نفسه ، ومراميه الحقيقية والبعيدة • وفى هذه الحالة تصبح القواعد الخلقية نصا جامدا ، أو صنما فكريا له شكل وله هيكل ولكن لا روح فيه ولا حياة ، أو قل ان شئت انها تصبح مجرد مقدسات عقائدية تعقر الفكر ، وتشله عن العمل والحركة •

وهذه النظرة الى الأخلاق فيها بلا مشاحة نصيب من الصحة • فالقواعد الخلقية ، لكى تكون ذات فاعلية ، لابد وان يكون لها على النفس والعقل سلطان كبير • ولكن ليس من الكبر بحيث يلغى العقل كلية ويصيبه بالعقم والركود•• فالعقل يجب « أن تترك له فرصة العمل المستقل ليصوغ المبادىء والمثل وفاقا لمقتضيات الحال ، وطبقا لما يعتقده على أساس من البحث والمنطق • ولا غرابة ، فالعقل هو المحك الحقيقى لأخلاقية القوانين والقواعد واذا كانت هناك بالتأكيد قواعد خلقية ثابتة مثل : لا تسرق ، لا تزن ، لا تقتل ••• الخ فان هذه المعتقدات أو القواعد ليست

مقدسات فى ذاتها ، ولذاتها ، وانما هى وسائل يصطنعها الناس في معاملاتهم بغية تحقيق « الحياة الطيبة » التى قال « أرسطو » انها الهدف من أى نظام للحكم • أى أنها وسائل لغايات يتغياها الانسان بمحض ارادته ، وحر تفكيره وهذا يوضح لنا العلاقة بين الأخلاق والمصلحة ، وهو ما سيرد شرحه بالتفصيل فيما بعد •

ورابع المفاهيم الخاطئة وآخرها هو ما يقال من أن الأخلاق مثال غير قابل للتطبيق • وهو ما يصح أن نطلق عليه اسم : الطوبية الأخلاقية • وهنا ينبغى أن نميز بين الطوبية والمثالية • ومن البديهيات المسلم بها أن وجود مثل أعلى يسعى اليه ضرورة لازمة لتحقق التقدم • فالانسان لا يتقدم الا صوب غاية ، وبين الغاية المنشودة والواقع المعاش مسافة لابد أن تقطع وتطوى •

تلك بديهية لا خلاف عليها • ولكن الخلاف ينشأ عند حساب المسافة القائمة بين أين يقف الانسان وأين يجب أن يكون • فقد تقصر هذه المسافة حتى تصبح الغاية على بعد ذراع ، وقد تطول وتبعد حتى لا يصل الانسان اليها الا بجهد السنين الطوال ، وذلك كله بحسب ما يعتمل فى نفسه من مطامح ، وما هو على استعداد لبذله والتضحية به فى سبيل الغاية التى ينشد وطالما أن هذه المسافة مما يمكن للجهد البشرى قطعه ، فالغاية التى تقف فى نهايتها هى المثال ، والسعى اليها هو المثالية ، شريطة أن تكون الغاية ، بالطبع، غاية شريفة ، وأن يكون السعى اليها على طريق بالمثل شريفة •

وأما حين ينفصل المثال عن الواقع ، وتنقطع بينهما الصلات ، فالناس حينئذ ينقسمون الى فريقين : فريق يكفر بالمثال ، وينغمس فى الواقع يجالد أعباءه ومشكلاته ، وفريق آخر يفقد الرؤية الواضحة للواقع الذى يعيش فيه ، ويروح يحلم بالمثال • والفريق الأول هو ما نسميه بفريق الانتهازيين الذين لا يفكرون الا فى اللحظة الراهنة ، ويعمون عما يليها

والفريق الثانى هــو فريق الطوبيين الذين تشــل الأحــلام حركاتهم وأعمالهم • الفريق الأول يعمل ، ولكن بلا هــدف وبلا اتجاه معين • والفريق الثانى لا يعمل لأنه يحلم ، أو لأنه فريسة أحلام غير قابلة للتحقيق •

والأخلاق بمعناها الصحيح براء من هذا الفريق ، كمــا أنها براء من ذاك • فلا هى مع الحالمين بالمستحيلات ، ولا هى بالطبع مع العاملين بغير أهداف • وانما هى مع فريق ثالث يقف فى منتصف المسافة بين هذين الفريقين المتنافرين ، هو ذلك الذى يعمل وله عينان مفتوحتان : احداهما على الحاضر بظروفه وامكانياته ، والثانية على المستقبل وما هو منوط به من آمال وأحلام • وهى مزاوجة بين الــواقع والمثــال ، وحساب دقيق لما هو كائن وما ينبغى أن يكون ، ثم انها براعة فى تقسيم المسافة التى تفصل بين الواقع والمثال الى مراحــل تطول أو تقصر بحسب الامكانيات المتاحة لقطع كل مرحلة على حدة •

★★★

هذه هى ، اجمالا ، المفاهيم الخاطئة التى وقع فيهــا الباحثون فى الأخلاق فما هو اذن مفهومها الصحيح •• ؟؟

بغير خطأ لا يكون صــواب ، لأنه بالخطأ تنكشــف أمام الباحث المزالق والعثرات ، ومن ثم تتأكد أمامه ، بالنظــر الحصيف ، احتمالات السير المأمون •

ولعله قد وضــح لنا من خــلال عرضنا السريع لأخطاء بعض الباحثين فى الأخلاق أن هناك حقيقتين ثابتتين لابد من التسليم بهما انصافا للحق والواقع :

اولاهما :

ان محك أخلاقية العادة أو القانون هو موافقتهما لأحكام العقل والمنطق فكل ما ترضى عنه العقــول وتجيزه فهــو مما تقبله قواعد الأخلاق • فالعقول لا تستسيغ مثلا عادة القاء الفضلات فى الشوارع لأنها تؤذى الصحة العــامة ، ولذلك

فان مثل هذه العادة غير أخلاقية حتى ولو لم يكن هناك قانون يحرمها · وكذلك فانه لو فرض أن هناك قانونا يبيح ممارسة الدعارة على قارعة الطريق ، مثلا ، فان هذا القانون قانون غير أخلاقي ولو جاز أن تقره العادة في بعض البلدان ·

وثانيتهما :

أن الأخــلاق مرتبطة بالمصلحة ارتباطها بقيمة العقــل نفسه فالانسان الذى لا يعمل لمصلحته فى اطار المصلحة العامة انسان لا يمكن اتخاذه مقياسا لما هو معقول ، فليس من العقل فى شىء أن يعمل المرء ضد مصلحته ، أو أن يقف منها موقفا سلبيا لا يبدى حراكا وهى تضيع وتهدر أمام ناظريه ·

ولنا عند كل من هاتين الحقيقتين وقفة ·

ولقد سبق أن أشرنا الى الحقيقــة الأولى في الصــفحات السابقة من هذا الفصل وقلنا حينئذ انه لا أخلاق الا حيث تخضع العادة أو يخضع القانون للنقد القائم على أحكام العقل والمنطق فلقد قامت فلسفة « سقراط » على أساس التساؤل عن ماهية الحق ·

فالقانون ليس صدقا وحقا لمجرد انه قانون ، بل لابد أن يكون كذلك على أساس معيار يتفق وقيمة الفرد كانســان عاقل يفكر فى جواهر الأشياء · وهذا المعيار هو أن يحترم الانسان الحقيقة مهما كانت باهظــة التــكاليف · واحترام الحقيقة ، كما يقول سقراط ، يتطلب منا استعدادا للاعتراف بالخطأ · فالحق حق لا لأنه يتمشى مع آرائنا ، أو مع اراء غيرنا ، بل لأنه حق فى ذاته وبذاته · وآراؤنا وآراء غيرنا وان كانت لا تحدد بالقطع ما هو الحق الا انها من غير شــك المواد الخام التى يمكن ، عن طــريق المناقشــة الحرة ، أن نستخلص الحق منها · فرأيى ليس حقا لأنه رأيى ، ورأيك ليس حقا لأنه رأيك ، ورأى غيرى وغيرك ليس حقا لأنه ليس رأيى أو رأيك ، ولكن المناقشة الحرة بينى وبينك وبين غيرى وغيرك من أصحاب الآراء والمصالح يمكن لنا عن طريقها أن نستخلص الرأى الحق أو الرأى الصواب · ومعنى ذلك أن

الفيصل فى القضايا الفكرية هو المناقشة ، وليس السلطة ، أو الشخصية ، أو الطبقة الاجتماعية التى ينتمى اليها الشخص أو الأشخاص الأطراف فيها • ومعنى ذلك أيضا أن احترام الحقيقة هو فى معناه الأصيل احترام للأشخاص، أى احترام لحق أى شخص ، سواء كان سيد أم عبدا ، عالما أم جاهلا ، فى مناقشة شتى القضايا والأفكار • فقد يكون الشخص جاهلا وغير قادر ـ بصفة عامة ـ على اصدار الأحكام الصادقة على الأشياء ، ولكنه مع ذلك قمين باصدار الرأى الصائب السديد فى مسائل معينة أو فى القضايا التى تتعلق بمصالحه الخاصة •

والمناقشة فى حد ذاتها اعطاء للأسباب وطلب لها • فالذى يناقش لا مندوحة له عن أن يعطى أسبابا معقولة لما يقوله ، وأن يطلب اسبابا كذلك معقولة لما يقوله غيره • وهنا لابد لنا أن نتساءل : أى نوع من الأسباب يكون له وزن وقيمة فى مجال المناقشات •• ؟؟ فالناس يدافعون عن الاشياء أو الأشخاص أو يهاجمونهم لأسباب كثيرة منها الاستلطاف الشخصى ، أو عوامل الحب والبغض ، او الارتباط بذكرى معينة أو حادث بذاته أو التفاؤل والتشاؤم ، وغير ذلك مما يدخل تحت عنوان : الاعتبارات الشخصية •

ونحن نزعم « أن هذه العوامل الشخصية يجب أن تستبعد من مجال المناقشات عموما ، والمناقشات التى تستهدف التوصل الى ماهية الحق بصفة خاصة • وانما الأسباب التى يجب أن يكون لها وزن وقيمة فى هذا المجال هى تلك التى تتعلق بالمصلحة أى تلك التى تشير الى القاعدة أو القانون من أثر على مصلحة شخص أو آخر • فالمناقشات حول صحة القواعد لا تدور ، ولا يمكن أن تدور ، فى فراغ اجتماعى • بل انها تدور أساسا عندما تضار ، أو تتعرض للضرر ، مصالح شخص أو مجموعة من الأشخاص •

وهكذا نصل الى الحقيقة الثانية وهى ارتباط الأخلاق بالمصلحة •

والواقع أن العلاقة بين الأخلاق والمصلحة تقوم على عدة أسس :

أولا : يجب علـى المعنيين بوضـع القواعد الخلقيـة أن يراعوا الا يكون فى هذه القواعد محاباة لمصلحة شخص أو فئة على حساب مصلحة شخص اخر أو فئة أخرى •

ثانيا : أن تفضيل بعض المصالح على بعضها الآخر أمر لا يأباه مفهوم الأخـلاق ، بل هو ضرورى أحيـانا لتحقيق الصالح العام (١) ، بيد أنه من المحتم اللازم أن تكون هناك أسباب قوية لهذا التفضيل الذى يجب أن يظل دائما أبدا بعيدا عن الاعتبارات الشخصية أو الطبقية أو الدينية أو غيرها من الاعتبارات التى لا تتعلق مباشرة بطبيعة المصلحة ذاتها •

ثالثا : ان المناقشة الحرة المفتوحة هى أسـاس وضـع القواعد أو القوانين ، ولا يجوز اقرار قاعدة ما أو قانون بعينه ما لم تكن هناك مبررات كافية له • ولا يمكن ان يصل الى مواطن الاقناع فى هذه المناقشات المفتوحة أولئك الدين يعتمدون فى دفاعهم عن القاعدة أو القانون على أنها أو انه محقق لمصلحتهم فلا يتحقق تبرير المصـلحة الخاصـة تبريرا مقبولا ومقنعا للآخرين ما لم يقم الدليل القـوى عـلى انها ليست مصلحة خاصة بالمفهوم الأنانى لهـذه الكلمـة ، وانها مصلحة للآخرين فى نفس الوقت • فالناس عموما يرفضون قبول القانون اذا انت قدمتـه لهـم عـلى أساس انه محقق لمصلحتك ليس الا ، ولـكنهم يجنحون الى التسـليم اذا أنت أقنعتهم بأن هذا القانـون ، وان كان يحقق مصـلحتك فى الدرجة الأولى ، الا انه فى ذات الوقت يحقق مصالح الآخرين • وبعبارة أخرى ، فان أسبابا قوية وموضوعية لابد أن تعطى لتفضيل مصلحة على الأخرى أو قانون على غيره •

رابعا : ان القول بأن المناقشة المفتـوحة هى المقيـاس الصحيح ، أو الاجراء السليم لرفض القاعدة أو قبولها يثير

---

(١) راجع الفصل الخاص بالصالح العام فى كتابنا « الديموقراطية وفكرة الدولة » •

تساؤلا هاما هو : من هم أولئك الذين يشتركون بالفعل فى هذه المناقشات ٠٠ ؟؟ ٠ وهنا لا منــاص من التســليم بأن المناقشات الجادة حــول الأخــلاق لا تســتهوى بصفة عامة الا طائفة واحدة هى طائفة الفلاسفة ، والفلاسفة الأخلاقيين بنوع خاص ٠ ومع ذلك فان مســائل الحق والــواجب من الأشياء التى تجذب اهتمام انجميع ، وتحــرك الرأى هنــا وهناك ٠ فالأخلاق ، كما قلنا آنفا ، ليست سوى نشاط عقلى فى تحليلها النهائى ، أى أنها تحكيم للعقل فيما هو مبسوط أمامه من عادات وقواعد ٠ ولما كان العقل ظاهرة انسانية ، أى ظاهرة تميز الانسان من غيره من الكائنــات فالبحث فى الأخلاق بالتالى نشاط انسانى ، أى نشاط لا يقتصر على فرد دون سواه ٠ وهذا بالطبع لا ينفى أننــا نستثنى من هــذه القاعدة العامة حقيقتين لا نعتقد أن الجدل حولهما مما يفيد: أولاهما أن البحث الجاد المنظم فى أخلاقية القواعد والعادات عمل لا يتقنه الا المتخصصون ونعنى بهم الفلاسفة الأخلاقيين أو من ينهجون نهجهم ٠ وثانيتهما أن هناك طوائف لا تميل الى مناقشة القواعد والتقاليد لأنها تؤثر الاستناد الى القاعدة المستقرة ، أو التقليد الراسخ ، وتميل بطبيعتها الى انتظار ما تمليه السلطة سواء تمثلت فى الحاكم ، أو الدين، أو حتى الكاتب المفضل ٠

★★★

قلنا ان العقل هو محك أخلاقية القــواعد والتقاليد ٠ ولسائل أن يقف هنا ليسأل : ما هى العلاقة اذن بين الأخلاق والقانون الطبيعى مادام أن القانون الطبيعى يقوم هو أيضا على أساس من العقل والبداهات ٠٠ ؟؟

لا مفر من أن نذكر أولا كلمة عن القانون الطبيعى ٠ ونحن نزمع أن تكون هذه الكلمة سريعــة عجلى ، ومختصرة بقدر الامكان ، أو بقدر ما هو ضرورى لتبيان العلاقة بينه وبين الأخلاق ، ومدى ما بينهما من اتفاق أو اختلاف ، لا لأن هذه المقارنة ذات قيمة فى حد ذاتها ، لأنها سوف تساعدنا

على ازالة ما قد يقع من خلط بين القانون الطبيعى والمفهوم الصحيح للأخلاق ٠

يعقد الفكر الرواقى ما بين نظرية القانون الطبيعى والانسان عقدة محكمة أساسها أن العقل هو العامل المشترك بينهما ٠ فاذا كان العقل هو ما يميز الانسان من غيره من الكائنات ، فكذلك العقل هو المحور الذى يدور عليه القانون الطبيعى ولأن الانسان عاقل فلابد له أن يؤمن بكل ما هو قائم على العقل ، ويعمل بمقتضى أحكامه ٠ فايمان الانسان بالقانون الطبيعى هو ، على هذا الاعتبار ، ايمان فطرى لأنه فى تحليله النهائى ايمان بالعقل الذى حباه الله به ٠ ولما كان القانون الطبيعى مستمدا من العقل ، وكان العقل صفة مشتركة بين جميع الناس فان أول أحكام هذا القانون هو أن الناس جميعا متساوون بالطبيعة ، وانهم بلا استثناء ، اللهم الا الاستثناء القائم بانعدام العقل نفسه أو اختلاله ، أهل للاحترام والتوقير بحسبانهم مصادر الحق والحقيقة ٠ ويترتب على هذه المساواة أن تكون لجميع الناس حقوق أساسية ، أو بعبارة أخرى ، أن يكون لهم حد أدنى من الحقوق لا يجوز انتهاكه بأى حال من الأحوال ٠

ولقد كان لنظرية القانون الطبيعى تأثير كبير على شتى ضروب الفكر والأدب ولا سيما الفلسفة والقانون ٠

فالمفكر الهولندى « جروشس » اعتمد على القانون الطبيعى فى محاولاته لايجاد أساس عقلى للقانون الدولى ٠ ولم تكن أهمية «جروشس» فى مضمون القواعد التى اقترحها بل فى دعوته الى تحكيم العقل فى قبولها أو رفضها ٠ وهو بهذه المثابة يعد رائدا من الرواد الأول الذين نادوا بنظرية فى الأخلاق تقوم أول ما تقوم على أساس الفطرة أو السليقة الأولى ٠ ولقد حاول « جروشس » أن يبنى أساسا من البديهيات تقوم عليه جميع المبادىء والأفكار الأخرى ٠ فهو يقول ان القانون الطبيعى ليس سوى مجموعة من البداهات الخلقية التى يجب على كل مخلوق أن يتقبلها ويؤمن بها ٠

واذا تم الايمان بهذه البداهات ، والتسليم بها ، فان واجب الانسان يتحدد تبعا لتطبيقاتها المختلفة فى الظروف الاجتماعية التى تختلف من بلد الى بلد • وهو يقول ان « عقلانية » الانسان شرط ضرورى للايمان بهذه البديهيات الخلقية التى يتأسس عليها القانون الطبيعى ، ولكنها مع ذلك ليست شرطا كافيا فى حد ذاته • بل ان الايمان بها يتأكد أولا لأن الانسان مخلوق عاقل ، وثانيا لأنه مخلوق اجتماعى • ولأنه مخلوق اجتماعى فقير دائب البحث عن نظام اجتماعى يعيش فى ظله ويحقق له ما يريد من تبادل الود ولم يتعاطف مع غيره من الناس • فاذا اجتمعت الى هذه الطبيعة الاجتماعية فى الانسان عقلانيته ، أى صفه العقل فيه ، تحصل له الايمان بمبادىء القانون الطبيعى على اساس أنها بديهيات واضحة بذاتها •

و « ديكارت » يعتقد أن العقل ميزة مشتركة لجميع الناس ، ولذلك فهم يقفون على قدم المساواة بحسبانهم جميعا مخلوقات عاقلة • وما عليهم الا ان يدرسوا اصول الهندسة اذا آرادوا أن يعرفوا كيف نشأ العالم ، وكيف يقوم عماده • فالله طبقا لمفهوم ديكارت الذى ورثه عن فيثاغورس و « أفلاطون » ، هو المهندس الأعظم الذى بنى العالم وفاقا للمبادىء الهندسية المعروفة • واذا كانت معرفة الله تتأتى عن طريق العلم بالهندسة ، فكذلك كل معرفة أخرى تتحصل من خلال الفهم الدقيق للأصول الهندسية • وهو يعلن أننا يمكننا أن نثبت صحة النظريات الطبيعية اذا اعتمدنا على ما يسميه ب « الوضوح الذاتى » للمبادىء والأفكار التى تتأسس عليها هذه النظريات والتى تبدأ فيها المناقشات الجادة بشأنها • والأفكار تكون واضحة وضوحا ذاتيا أو واضحة بذاتها اذا كانت من نوع ما يسمى بالبديهيات التى لا تحتاج الى شرح ولا تحتمل أى تأويل •

و « جون لوك » يدافع عن ثورة ١٦٨٨ ضد أسرة « استيوارت » التى انتهكت حرمة الملكية الخاصة ، وفرضت عليها ضرائب من غير موافقة النواب الممثلين للشعب وهو

يعتقد أن انتهاك الملكية الخاصة عمل مجاف لمبادىء القانون الطبيعى الذى يقضى بحق جميع الناس فى الحياة ، والحريه، والملكيه الخاصة ، فالملك والرعية ، على حد سواء ، ملتزمون بهذا القانون الذى يتألف من مجموعة من القواعد الواضحة بذاتها ، والتى يتعين على أى مخلوق اجتماعى عاقل أن يتقبلها ، ويسلم بها • ومعنى ذلك ، كما يقول ، أن العلم بالأخلاق ، كالعلم بالرياضيات ، يمكن اثباته ، والبرهنة عليه ، لانه قائم على أساس من البديهيات التى لا تتقبل الجدل ولا تحتمل المناقشة والخلاف •

ثم تعرض هذا المفهوم لنظرية القانون الطبيعى لهجمات عنيفة فى القرنين الثامن والتاسع عشر شنها عدد كبير من المفكرين والفلاسفة نخص بالذكر منهم على سبيل المثال « هيوم » و « بنثام » • بيد أن الخطوط البارزة فى هذه النظرية ظلت كما هى فى مجال الفلسفة الأخلاقية ، ونعنى بذلك أن الفلسفة الأخلاقية ظلت تؤمن بأن هناك مجموعة من القواعد العامة التى يجب أن يلتزم بها جميع الناس لأنها ليست الا حقائق واضحة بذاتها مثلها فى ذلك مثل البديهيات الرياضية •

★★★

هذه هى ، اجمالا ، نظرية القانون الطبيعى وهى فى نفس الوقت نظرية فى الأخلاق ــ فكل من القانون الطبيعى وعلم الأخلاق ، بناء عليها يقوم على أساس مجموعة من البداهات العقلية ، أو مجموعة من الحقائق العامة الواضحة بذاتها •

فما الرأى اذن فى هذه النظرية ؟؟

عندنا أنها صحيحة ، ولكن الى حد • فهى صحيحة من حيث أنها تميز بين العادة والأخلاق ، ومن حيث أنها تؤكد أن العقل هو سبيل التوصل الى القواعد الخلقية •

وفيما عدا ذلك فهى عرضة للمآخذ والانتقادات • وأخطر هذه المآخذ هو مبدأ الوضوح الذاتى الذى تتخذه

منطلقا لها ، وأساسا تبنى عليه • فالقول بأن مجموعة كاملة من القواعد واضحة بذاتهــا ، أو معــروفة بالســليقة ، أو بالحدس هو فى حد ذاته قول ببطلان مبدأ البحث والمناقشة اذ أنه حين تكون القواعد بداهات واضحة بذاتها فلا معنى اذن لعمليــة التسبيب أو التبرير العقــلى • وانمــا تمس الحاجة الى عمليات التبرير العقلى حين لا تكون الأشياء واضحة وضوحا قاطعا للبحث ، مانعا للجــدل • فالبحث والشــك صنوان لا يفترقان • والانسان لا يبحث فى القواعد المعروفة معرفة يقينية ، أو المعروفة بالحــدس أو بالسليقة ، بل أنه يبحث فيها فى حالة واحدة ، هى تلك الحالة التى تكون فيها محل جدل ، ومثار نقاش واختلاف فى وجهات النظر •

ومن الحق أن كثيرا من القواعد المحددة هى فى حقيقتها مجرد استنتاجات من قواعد أبسط وأعم • فنظرية العقــد الاجتماعى مثلا تقوم على أساس قاعدة أعم وأبسط وهى أنه يجب احترام المواثيق • وأصحاب نظرية القانون الطبيعى يقولون ان قاعدة احترام العقود قاعدة بديهية لا يجوز فيها الخلاف ، ولذلك بنوا عليها النظرية التعاقدية المشهورة فى تفسير نشأة الدولة ، وهى النظرية التى تقوم على أساس أن الناس قد تعاقدوا على أن يطيعوا الحكومة • ومع ذلك فلسائل أن يسأل : اذا فرض أن الناس قد تعاقدوا بالفعل على طاعة الحكومة ، وهو فرض ليس من السهل اثباته ، فكيف يمكن تفسير الشك الذى يقــوم فى نفس بعض النــاس فى بعض المناسبات بالنسبة لضرورة تنفيذ هذا العقد •• ؟؟ • هــذا سؤال فى الصميم • فلا ريب أن فى كل دولة خارجين عـــلى القانون ، أى خارجين على طاعة الدولة • وهؤلاء يخرجون على طاعة الدولة لأنهم يشكون فى ضرورة تنفيذ العقد المقول بأنه مبرم بينهم وبينها • وحالة الشك هذه هى فى حد ذاتها نقض صريح لما يقال من أن قاعدة احترام المــواثيق قاعدة بديهية أو قاعدة واضحة بذاتها • فلا يمكن أن تكون بديهية قاعدة يثور بشأنها الشك حينا بعد حين •

ونخلص من ذلك كله الى عدة نتائج :

أولا : ان الوضـوح الذاتي ليس فى حـد ذاته تبريرا عقليا للقواعد أو المبادىء العامة ٠

ثانيا : انه لا يمكن أن يقال بأن القاعدة واضحة بذاتها اذا كانت محل شك ومثار جدل ٠

ثالثا : ان الوضوح الذاتى لا يمكن أن يتخذ سبيلا الى اثبات صحة القاعدة لأنه فى أغلب الأحيـان يعقب ثبـوت الصحة ولا يسبقها ٠ بمعنى أن القـواعد لا تكـون ثابتـة وصحيحة لأنها واضـحة بذاتهـا ، بل تكـون على الأرجح ، واضحة بذاتها لأنه قد ثبتت صحتها المرة بعـد الآخـرى ٠ فحقيقة أن « المعادن تتمدد بالحرارة » ليست صحيحة لأنهـا واضحة بذاتها بل واضـحة بذاتهـا لأنه قد ثبتت صـحتها بالتجربة والملاحظة ٠

رابعا : يترتب على ما تقدم أننا نرفض النظرية القائلة بأن الأخلاق مجموعة من القواعد البديهيـة ، أو الواضـحة بذاتها لأنها نظرية تلغى دور العقل فى قبـول القـواعد أو رفضها ، وهنا دليل على الاحساس بالعجز عن مناقشة القواعد والتقاليد وما يترتب عليه من الاستسلام للمفاهيم الجامدة والعادات البالية ٠

★★★

وما دمنا قد تعرضنا لنظرية القانونالطبيعى فى تفسير الأخلاق ، فلابد لنا من أن نواصل البحث لكى نلم على عجل بغيرها من النظريات التى كان لها تأثير ، بل ودوى فى بعض العصور ، فى مجال الدراسات الأخلاقيـة ٠ والهـدف الذى نبغيه من هذه الالمامة هو القاء مزيد من الضوء على طبيعـة علم الأخلاق ، ومدى التصاقه بالدراسات الديموقراطية من الناحية العامة ، والخاصة ٠ ولسوف يكون سبيلنا الى دراسة هذه النظريات أن ندرس روادها العظام وأساتذتها المبرزين الذين كان لهم فضل السبق فى وضع أسسها ، وبناء هيكلها العام الذى انجذب اليه التلامذة والمشايعون ٠

ونبدأ أولا بـ « دافيد هيوم » (١) ٠

وتتلخص نظرية « هيوم » فى أنه جعل العاطفة ، لا العقل ، أساس الأخلاقيات ٠ وهو يعتقد ان العقل يختص فقط ببحث العلاقة بين الأفكار والتفريعات الناجمة منها ، كما هو الحال فى علم الرياضيات ، أو بالاستنتاجات المستخلصة من الحقائق المشاهدة ، كما هو الحال فى العلوم التجريبية ٠ ولكنه ضعيف الأثر فى مجال وضع القواعد الخلقية ، والحث على العمل طبقا لها ٠ وفى ذلك يقول : (« الأخلاقيات تثير الانفعالات ، وتنتج الأعمال أو تمنعها ٠ والعقل فى حد ذاته عاجز تماما فى هذا الخصوص ٠٠ » ٠ ولأن العقل عاجز فى هذا المضمار فانه لا يمكن ان يكون مقياسا لأخلاقية القواعد ٠

فاذا كانت القواعد الخلقية توضع لعبور المسافة بين ماهو كائن وما ينبغى أن يكون وكانت هذه المسافة لا تعبر الا بالعمل الفعلى المنظم الذى لا يتم الا بوجود الحافز العاطفى الذى يدفع اليه ، فان العاطفة هى وحدها ذات الأثر فى مجال الأخلاقيات أما العقل فلا أهمية له ، ولا قيمة ٠ وهو يقول بهذا الصدد :

(٠٠ ولذلك فانك حين تعلن أن عملا ، أو شخصا ما شرير فانك لا تعنى الا انك ، بحكم تركيب طبيعتك ، قد عانيت من تأمله عاطفة أو احساسا بالملام) ٠

ومعنى ذلك انه يرى أن الأحكام الأخلاقية أساسها العاطفة لا العقل ٠ والناس دائما يخلطون بين ما هو من فعل العقل وما هو من فعل العاطفة ٠ فأنت حين تقول ان شيئا أو شخصا ما سيىء أو شرير فانك لا تقول ذلك لأن عقلك قد هداك الى هذا الحكم الأخلاقى على العمل أو الشخص موضوع التأمل ، بل لأن عملية التأمل قد أحدثت فى داخلك رد فعل معينا ، وأثارت فيك عاطفة معينة ، دفعك أو دفعتك الى

---

(١) راجع Treatise on Human Nature

بحث فى الطبيعة البشرية « الجزء الثالث لـ : دافيد هيوم "David Hume

اصدار هذا الحكم الذى يظن خطأ أنه حكم عقلى ، أى محسوب بحساب العقل الدقيق ، وهو فى حقيقته رد فعـل لعاطفـة بذاتها أثارتها عملية التأمل ٠

ولا يراد هنا أن الانسان يصدر أحكاما عاطفية لا تزيد عن كونها وصفا مركزا لما يجول فى فؤاده بل المراد أن الحكم بالصواب أو بالخطأ على الأشخاص أو القواعد يكون له قيمة كبرى اذا خرج ممزوجا بالعاطفة لأن هـذا الامتزاج هـو الكفيل بحفز الانسان على القيام بعمل ما لدعم ما هو حق ، والتخلص مما هو باطل ٠ والحكم الاخلاقى ، بهذه المثابة ، هو اما موافقة على الأشياء أو عدم موافقة عليها ، أى آنه رد فعل بالنسبة للمواقف ينطوى على الرفض أو القبول ٠

ولقد أخطأ كثير من شراح « هيوم » فهم هذه النقطة بالذات ، فقالوا انه خلط خلطا واضحا حين جعل العاطفـة أساس الحكم على الأخلاقيات ، فالحكم بالعاطفة هو حكم من الداخل ، أو استيطان للنفس ، بمعزل عن المواقف الخارجية التى يجب أن تكون فى الأصل والأساس المحور الذى يدور عليه الحكم ٠٠ يبدأ منه وينتهى اليه ٠

ولكن « هيوم » لا يمكن أن يكون قد قصـد الاستيطان الذاتى بمعناه المعروف لعدة أسباب نذكر منها :

أولا : انه لا يمكن أن يتكون فى داخل النفس حكم على لا شىء ٠ فان الأحكام بطبيعتها لابد أن تكون عـلى مواقف معينة خارج النفس ذاتها ٠

ثانيا : انه حتى لو كان « هيوم » قد قصد الى الاستيطان الذاتى فليس معنى ذلك أنه ينفى أن تكون الأحكام بشـأن مواقف خارجية ٠ فالانسان حين يغوص فى أعمـاق نفسـه لا يغوص فى الفراغ بحثا عن العدم ، ولكنه يغـوص وراء الأحاسيس التى تركها تأمله لمواقف خارج ذاته فى لحظة من اللحظات ٠

ثالثا : انه فى الوقت الذى يقول فيـه « هيـوم » بأن

العاطفة أساس الأخلاقيات يؤكد أن هذه العاطفة لا يمكن أن تكون مرادفة للأنانية والشراهة بل يصفها بأنها « انفعال غير منحاز أو انفعال مجرد عن الهوى » Disinterested Passion

رابعا : ان الانفعال غير المنحاز فى نظره يتحقق بالتعاطف مع الغير الذى يؤمن بأنه مركب فى طبيعة الانسان • وهذا التعاطف هو الذى يضمن اتخاذ الانسان لموقف الحكم العدل من الأعمال والأشخاص •

ويجدر بنا أن نتريث هنا لحظة • فما هو بالضبط الانفعال غير المنحاز الذى يحدثنا عنه « هيوم » •• ؟؟

أن « هيوم » يقول أن الفضيلة عند أكثرية الناس تتلخص فى فعل الأشياء التى تعود الناس على فعلها • فالناس حين يتصرفون طبقا لمعايير العدالة ، أو حين يطيعون الحكومة مثلا ، فانما يفعلون ذلك فى الغالب الأعظم لأنهم اعتادوا عليه • فاحساسهم بالواجب انما هو نتاج طبيعى للثقافة التى حصلوا عليها ، والدعاية التى ترسبت فى أعماقهم • ولكنه لا يقبل هذا التفسير لمعنى الفضيلة ويقول ان (« العمل لا يكون فاضلا ، أو صحيحا من وجهه النظر الأخلاقية ما لم يكن فى الطبيعة البشرية حافز الى القيام به متميز من تعقل أخلاقيته ») فوجود الحافز الداخلى الى القيام بالعمل هو الذى يجعله عملا فاضلا ، ولا قيمة هنا لمجرد ادراك أن هذا العمل أخلاقى أى مساير لمبادىء الأخلاق ، لأن هذا الادراك قد يتكون بالتعليم ، أو بأخذ ما يقال على علاته • فالطفل الذى لا يسرق لأن المشرفين على تربيته طلبوا منه ذلك لا يقال عنه، طبقا لفلسفة هيوم ، انه طفل فاضل ، لأن الفضيلة مرحلة متأخرة عندما تتكون لدى الطفل الحوافز الذاتية على اتيان الأعمال الفاضلة ، والاحجام عن الفعال غير الفاضلة •

وهو يعتقد أن « الانفعال غير المنحاز » هو الذى يحفزنا الى الموافقة على الأعمال التى تنبع من ميول الانسان الطبيعية، ويكون فيها خير للمجموع مثل الاريحية أو فعل الخير ، كما

أنه هو الذى يحفزنا الى عدم الموافقة على الأعمال التى تتضمن المساس بالغير ، أو تنطوى على احتمال ايقاع الضر بالمجتمع ، مثل القتل أو السرقة مثلا • فالانفعال المجرد يتحقق بوجود عاملين : **أولهما** وجود حافز الى العمل أو الاحجام عنه ، **وثانيهما** أن يكون هذا الحافز غير أنانى ، أى أن يكون حافزا الى فعل كل ما من شأنه أن يفيد المجتمع ، والاحجام عن فعل ما يضره •

وعندى أن الفضائل نوعان :

أولهما . فضائل طبيعية ، أى نابعة من طبيعة الانسان ، كفعل الخير • وهذه الفضائل تثير فينا موافقة مباشرة ، أى موافقة تأتى من الحوافز الطبيعية الكائنة فى ذات الانسان •

ثانيهما : فضائل تقليدية ، أى فضائل مصدرها العرف المتواضع عليه ، كالعدالة • وهذه الفضائل تثير فينا موافقة غير مباشرة ، أى موافقة تأتى عن طريق التفكير المتأتى فى النفع الذى يعود منها على المجتمع ككل ، وفى المدى البعيد •

وهذه الفضائل لا تتحقق الا بوجود الانفعال غير المنحاز، أى الحافز القائم على أساس التعاطف مع الغير ، أو مع المجتمع الذى يعيش الفرد فيه •

والواقع أن « هيوم » قد أفاد علم الأخلاق بنظريته هذه فائدة جمة ، وذلك من بعض الوجوه :

أولا : انه أوضح أن الأحكام الخلقية تختلف عن القواعد الرياضية التى تعتمد على العقل البحت فى أنها نتاج الحوافز الذاتية التى يحركها التعاطف مع السوى •

ثانيا : انه أكد أن بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون مسافة لابد أن تقطع عن طريق العمل ، ومن ثم أهمية ما قاله عن العلاقة بين الأخلاق والحوافز التى تبتعث الأعمال •

ثالثا : انه نادى بما أسماه « الانفعال غير المنحاز » ، وهو أسلوب فى القول بأن الانسان مخلوق عاقل وأن أحكامه الأخلاقية لا تصدر عن الهوى الشخصى ، أو الأثرة الفردية ،

بل طبقا لمعيار محايد يأخذ فى الاعتبار مصالح الآخرين ، بغير تحيز لمصلحة بعينها • ومن ثم يمكننا القول أن نظرية الانفعال غير المنحاز تقترب ، آن لم تكن تشابه ، فكرة العقلانية التى أشرنا اليها آنفا فى معرض الحديث عن المفهوم الصحيح للأخلاق •

أما فلسفة « كانط » الأخلاقية فانها تستمد أصولها من مصدرين رئيسيين :

أولهما : اكتشافات « نيوتن » فى مجال الفيزياء •

وثانيهما : أحداث الثورة الفرنسية ، والحركة الفكرية التى بشرت بها ، وصاحبتها •

ولقد كانت المهمة التى أخذ نفسه بها هى معرفة الثمار التى تساقطت من هاتين الحركتين ، وجمعها بعد ذلك وتنميذها فى فلسفة أخلاقية منسقة •

وهو يبنى فلسفته على أساس ما يعتقد أنه نقطةالانطلاق الرئيسية فى أية فلسفة أخلاقية واقعية وسليمة وهى **الاستقلال الذاتى** للأفراد • فهذا الاستقلال هو الذى يهيىء للفرد العادى القدرة على تحدى النظام الموروث ، ويحفزه الى المطالبة بوجود المبررات العقلية الكافية قبل أن يقره ، ويسلم به • فكون النظام موروثا أو تقليديا ليس ، ولا يمكن أن يكون ، سببا معقولا يسوغه ويبرر الالتزام به بل لابد آن يقوم أى نظام على أساس أسباب قوية ومقبولة من الناحية المنطقية البحتة •

و « كانط » يعتقد أن الانسان يتميز عن غيره من الكائنات بقدرته على وضع القوانين التى تحكم تصرفاته ، وعلاقاته بغيره • وهذه القوانين تختلف عن قوانين الطبيعة التى أوضحها « نيوتن » فى أنها من خلق الانسان نفسه أى أنها قوانين يتوقف وجودها وعدمها على ارادة الانسان ، وذلك بعكس القوانين الطبيعية ، كقانون الجاذبية الأرضية مثلا ، التى لا دخل لارادة الإنسان فى وجودها أو عدمها ،

وكل ما لها من علاقة بالانسان يتركز فى أن الانسان يفهمها، ويعرف أثرها فى حياته باعتباره جزءا من الكون الذى تحكمه هذه انقوانين • ولئن كان اثبات صحة القوانين الطبيعية أو خطئها يعتمد كلية على ملاحظة ظواهر الطبيعة والاستنتاجات التى يمكن التوصل اليها عن طريق الوصف الدقيق لحقائقها المشاهدة ، فان صحة القوانين الانسانية أو خطأها يتوقفان أساسا على بصيرة الانسان ، وفكره لأن هذه القوانين ليست فى حقيقتها سوى نتاج للعقل البشرى ، ومظهر من مظاهر نشاطه •

والقوانين الانسانية هى فى حد ذاتها نتيجة حتمية للاستقلال ، الذاتى الذى يعتبر حجر الزاوية فى فلسفة « كانط » الأخلاقية • اذ ما هو الاستقلال الذاتى بالنسبة للفرد ان لم يكن التزاما تلقائيا بمقاييس معينة للسلوك يعتقد الفرد فى صحتها اعتقادا نابعا من ذات نفسه •• ؟؟• وصحيح أن الفرد يقوم بما هو مطلوب منه من واجبات لأنها فى جملتها غالبا ما تتفق مع أخلاقياته الموروثة • ومع ذلك فان هذه الحقيقة لا تطعن فى الاستقلال الذاتى للفرد طالما أنه يظل محتفظا بحقه وقدرته على مناقشة القواعد التى تفرض عليه هذه الواجبات • ومعنى ذلك أن الفرد يرى بنفسه الفائدة التى تعود عليه من قيامه بواجباته قبل القيام بها • ولا شىء فى هذا يناقض مبدأ الاستقلال الذاتى الذى يقوم على أساس الاختيار العقلى الحر • والاختيار العقلى هو أن يؤدى الفرد أعماله وفاقا لمبادىء معينة قبلها هو بنفسه ولم تفرض عليه • وهذا هو ما يسميه « كانط » بالارادة الخيرة • هى ارادة لأن الالتزام التلقائى ينبع منها ، وهى « خيرة لأن الالتزام انما هو التزام بمبادىء خلقية حميدة • وعلى ذلك تكون الارادة الخيرة قرينة لما يسمى أحيانا ، تماسك الشخصية » لأن تماسك الشخصية هو نوع من توحدها بفعل ارادة تحفزها الى العمل وفاقا لمبادىء هى محل القبول والاقتناع •

بيد أنه ينبغى توضيح الفرق بين العمل الذى تبتعثه الارادة الخيرة وذلك الذى تبتعثه الميول أو النوازع ، فقد يلتبس فى الذهن أن الارادة الخيرة لا تزيد عن كونها ترجمة حرفية لنزعات الفرد الطبيعية ، وميوله المركبة فيه • فالانسان قد يكون محبا للخير بطبيعته ، أو بحكم ماربى عليه فى نشأته الأولى• وأى عمل يصدر عن هذه النزعات الطبيعية الأصيلة فيه لا يمكن أن يوصف بأنه عمل أخلاقى بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة عند « كانط » فالأعمال الصادرة عن الطبيعة الخيرة انما تصدر بفعل تلقائية هذه الطبيعة نفسها ولا حيلة للانسان فى دفعها أو انبعاثها • ومن ثم فان الانسان لا يستحق التجريح أو التقريظ للأعمال النابضة من نزعاته المتأصلة فيه ، خيرة كانت أم سيئة •

وانما تكون الأعمال أخلاقية ، أى متفقة مع قواعد الأخلاق ، اذا صدرت عن ايمان بمبدأ معين يمكن للجميع أن يؤمنوا به ، أو يتقبلوه • ومثل هذه المبادىء هى مبادىء موضوعية، أى مبادىء تتقرر لا لأنها تتفق مع نزعات صاحبها، وعواطفه ، وانما لأنها تتفق مع مقاييس معينة يسلم الجميع بصدقها ودقتها •

والعمل طبقا لمبدأ معين هو فى حقيقته عمل تحدوه نوايا معينة • والنية بطبيعتها متميزة من الاحساس أو العاطفة • فهى أولا ليست مجرد ميل تلقائى الى عمل شىء لأنها اذا كانت كذلك لم تزد على أن تكون تدفقا عاطفيا بغير ضابط ، وبلا معيار وأكاد أقول بلا هدف • ثم هى ثانيا نوع من الامتزاج الباهر ، بين الطبيعة المركبة فى الانسان بما فيها من نزعات وميول وبين ارادته العاقلة التى تعرف وجهتها وتصمم على بلوغها •

وبالطبع فان العمل طبقا لمبدأ معين لا ينفى أن ما هو موافق للمبدأ قد يكون فى نفس الوقت موافقا للنزعات الطبيعية أو للمصالح الشخصية وكل ما يريد « كانط » ايضاحه هو أن ما هو موافق لطبيعتنا أو مصالحنا ليس

بالضرورة اللازمة موافقا لمبادىء الأخلاق • فالأخلاق تقاس بمعيار يختلف عن ذلك الذى تقاس به الطبيعة البشرية أو المصالح الشخصية • هذا المعيار هو ، طبقا لفلسفة « كانط » المبدأ أو النية • فالنوايا هى التى تجعل الأعمال ما هى عليه اتفاقا مع الأخلاق أو انحرافا عنها ، لأنهـا هى التى تحـدد الغاية التى من أجلها يكون العمل • وما النوايا بهذا المفهوم الا ظلال المبادىء عامة لا دخل للذاتية الضيقة فيها •

اذن فالعمل طبقا لمبدأ هو شرط ضرورى لتحقق أخلاقية العمل نفسه • ولكنه مع ذلك ليس شرطا كافيـا • فهنـاك مبادىء خاطئة ، ولا يمكن أن يكون العمل وفاقا لمثل هـذه المبادىء عملا أخلاقيا • فما هو الان المبدأ الذى يكون العمل طبقا له عمـلا أخـلاقيا بالمعنى الذى قصـده « كانط » ؟؟ المبـدأ الأخـلاقى عنـده هـو ما يسـميه « الأمر القـاطع Categorical imperative» (١) وهو يقصد بذلك المبدأ من الطبقة الأرقى الذى يتخذ مقياسا للحـكم عـلى غيره من المبـادىء الأدنى • فالمبادىء نوعان : مبـادىء من مرتبة راقية وهى المبادىء العامة المسلم بها بلا خـلاف ، فهى بمثابة الأوامر القـاطعة أو المطلقـة التى لا تحتمل الجـدل ، ولا تتسـع للنقاش ، ومبادىء من طبقة أدنى وهى تلك التى يجـوز حولهـا الخـلاف الذى يحسم بالرجوع الى النـوع الأول • فمثـلا المبـدأ القائل بأن غاية الحكومة هى : تحقيق أعظم قدر من السعادة لأعظم عدد من الناس « هو مبدأ من النوع الأول ، أى النوع الذى ينتسب الى المرتبة الراقية ، لأنه مبدأ مسلم به من الجميع ، ولا خلاف هناك حول صدقه وضرورة العمل على هديه •

ولكن الخلاف يبدأ عندما نفكر فى المبادىء ذات المرتبة الأدنى • فهل مبادىء الرأسمالية أو الشيوعية أو الاشتراكية هى التى تحقق السعادة للجميع •• ؟؟ ولا يحسـم الخـلاف

---

(١) راجع كتاب « كانط » « لمؤلفه : س • كورنر » سنة ١٩٥٥ • الفصل السادس •

حول هذه المبادىء الا بالرجوع الى المبدأ العام وقياس مدى مطابقتها له ، أو انحرافها عنه ٠

وهو يقول ان قبـول المبـادىء الخلقيـة ، او الاوامر القاطعة ، مسألة تتوقف على العقل الانساني ، او عقلانيـة الانسان ٠ وذلك أمر بديهي لأن المبادىء الخلقيـة عنده هي مبادىء موضوعية كما سبق ان أوضحنا ٠ ولأنها كذلك فلابد أن تستند في وجودها الى العقل ، ففى هذا الاسناد الضمان الأكيد للموضوعية ولا ضمان لها غيره ٠ وما دام العقل صفة عامة مشـتركة بين جميـع النـاس فانهم لذلك لا يقبلـون الا القوانين التي يمكن ان ينطبق عليها بحق هذا الاسم ، وهي القوانين التي تعطى أحكاما عامة تنطبق في كل مكان على جميع الناس الذين يمرون بنفس الظروف ، لا تلك التي تنطبق على فرد بذاته في ظرف بعينه ٠

وهذا هو مبدأ العمومية الذى قال به « كانط » وجعله ركنا أساسيا في « الأمر القاطع » ٠ وفحواه ان العمل الذى يقوم به الانسان يجب أن يكون صادرا عن مبدأ يتمنى لـو كان مبدأ عاما يحكم تصرفات الناس أجمعين ٠ فالمبادىء التي يرى الانسان تصميمها مبادىء أخلاقية ، وتلك التي لا يرى تصميمها مبادىء غير أخلاقية ٠ ومعنى هذا أن « كانط » يقول بمبدأ عدم الانحياز الذى أثبتنا من قبل أنه ضرورة لتحقق الأخلاق ٠ فالقاعدة تكون أخلاقية لا لأنها تنطبق على أحد من الناس في بعض الظروف ، بل لأنها تنطبق على أى واحد في مثل الظروف التي من أجلها وضعت هذه القاعدة ٠ ومن ثم فان عدم الانحياز هو بالطبيعة نفره من كل أنـواع التمييز بين الناس على أسس منهارة كالجنس أو اللغـة ، أو الدين أو الطبقة الاجتماعية ٠ وبعبارة أخـرى فان عـدم الانحياز معناه احترام جميع الأشخاص بلا تفرقه ٠ وهذا هو الركن الثاني في النظرية « الأمر القاطع » ٠

واحترام الآخرين هو في جوهره ، كما قلنا ، تأكيد لمبدأ عدم الانحياز في مجال الأخلاقيـات ، ومعنـاه أنه لا يجب

الاحتفاء أو التأثر بالاعتبارات الخاطئة من جنس أو لون أو طبقة فى مضمار المناقشات العلمية التى تستهدف الوصول الى الحقيقة ، والكشف عن ماهية الأشياء • وينشأ عن ذلك أنه يجب احترام حاجات الآخرين أو مطالبهم مهما كانت طبيعتها • واحترام مطالب الآخرين معناه هنا افساح المجال لها فى المناقشات للدفاع عن نفسها وفتح الثغرة التى تستطيع أن تنفذ منها الى عالم التحقق والتنفيذ •

الى هذا الحد ولا خلاف • ولكن « كانط » يتجاوز ذلك الى القول بأن من حق كل فرد أن يستخدم الأفراد الآخرين كوسائل لتحقيق غاياته وهو يحاول ان يخفف من وقع هذه الفكرة باصراره على انه لا يجب ان نستعمل الاخرين كوسائل فقط ، لانهم ، باعتبارهم مخلوقات عاقلة ، يستحقون منا الاحترام ، اى ان لهم ايضا غايات يسعون اليها ، وهم فى سعيهم قد يستخدموننا نحن ايضا كوسائل لانجاح مسعاهم • ومعنى ذلك بعبارة أوضح ان من حق كل فرد أن يختار لنفسه الغايات التى ترضيه ، وان يستعمل الآخرين للوصول اليها • وحق الأفراد فى انتقاء غاياتهم نابع من كونهم مخلوقات عاقلة ، أى مخلوقات أخلاقية ، لهم الحق فى اتخاذ ما يشاءون من قرارات بشأن ما يعنى بهم من مبادىء •

وهكذا نصل الى أن مبدا احترام الآخرين عند « كانط » ليس الا محاولة سلبية لتأييد مبدأ عدم الانحياز • أى أنه يكتفى بتسجيل أننا لا يجب أن نستخدم الآخرين كوسائل فقط لأننا لو فعلنا ذلك لخرجنا من نطاق الأخلاقيات الى نطاق اللاأخلاقيات أى لخرجنا من نطاق عدم الانحياز الى نطاق التحيز لمصالحنا أو مطالبنا الخاصة • ولم يبين لنا كيف يمكن أن يستخدم الأفراد بعضهم بعضا بطريقة ايجابية لتحقيق الغايات المختلفة التى يسعون اليها •

والركن الثالث فى نظرية « الأمر القاطع » هو ما يقوله « كانط » من أن الانسان بطبيعته « صائغ للقانون "giver

ولقد كانت هذه الفكرة محاولة للرد على نظرية الارادة

العامة لـ «جان جاك روسو» الذى جعل شغله الشاغل محاولة التوفيق بين الحرية الفردية وضرورة التنظيم الاجتماعى ، أى بين الآفراد بذواتهم الشخصية المنفردة ، وبصفتهم أعضاء فى مجتمع مدنى أو مجتمع سياسى • وتقوم نظرية « الارادة العامة » على أساس أن القانون ، وهو الرابطة التى تصل الناس الذين يعيشون فى مجتمع واحد ، ليس الا تعبيرا عن الارادة العامة لهذا المجتمع • وهو يقول ان الارادة العامة يمثلها فقيه قانونى حكيم بشرط أن توافق الجمعية العامة التى ينتخبها جميع المواطنين على القانون الذى يضعه • والافراد فى رايه ، أحرار بقدر ما يسمحون لهذه الارادة العامة بالتنفس من خلال أعمالهم ، أى بقدر ما يسمحون بها بالعمل على تحريرهم من نزعات عواطفهم او غرائزهم غير العاقلة • ويترتب على ذلك آن « روسو » يعتقد بأن استخدام القمع ضرورى فى بعض الأحيان لتحرير الناس من أنفسهم• فالحرية عنده تتساوى مع الجبر فى احد مفهوماتها ، وهى مساواة ان دلت على شىء فعلى اختلاط مفاهيم الحرية والجبر لديه اختلاطا ينأى بنظرية الارادة العامة عن مواضع الاقتناع والقبول •

اما « كانط » فيعتقد أن الانسان حر طالما أن لارادته الفردية أثرا فيما يعمل • وهذه الارادة تجد متنفسا للتعبير عن نفسها فيما يقوم به من نشاط فى مجال وضع القوانين بحسبانه مخلوقا عاقلا ، وكذلك فى العمل طبقا لمبدأ • والقوانين فى أى مجتمع ، أو « مملكة للغايات » كما يسميه « كانط » ، ليست كما يقول روسو ، من وضع فقيه حكيم ، بل هى نتاج اتفاق بين جميع المخلوقات العاقلة • وهى بهذه المثابة تشكل قيدا على سعى الفرد لتحقيق مصلحته الشخصية، وهو قيد لا يفرض على الفرد بالجبر ، لأن أى مخلوق عاقل لابد أن يقبله كشرط لازم لامكانية تحقق المجتمع الانسانى، أو مملكة الغايات كما يقول « كانط »•

على هذا النحو نجد أن الركن الثالث من نظرية « الأمر القاطع » يضع الأساس النظرى للنظام الديموقراطى السليم،

لأنه يحقق المصالحة بين المصالح والحريات الفردية المتصارعة .
وهو يقول ، بهذا الصدد ان الدستور العادل هو ذلك الذى « يحقق أكبر قدر ممكن من الحرية للأفراد بصياغة القوانين بطريقة تجعل حرية كل فرد تتعايش مع حرية الآخرين جميعا » (١) .

هذه هى اجمالا فلسفة « كانط » الأخلاقية . فما هو موضع الخطا والصواب فيها .. ؟؟

لا ريب ان « كانط » أصاب عندما أكد العلاقة بين العقلانية والأخلاقية او بين العقل والأخلاق . فقد سبق ان أوضحنا عند الحديث عن المفهوم الصحيح للأخلاق ان هذه العلاقة حقيقة قائمة وثابتة ولا سبيل الى فهم الأخلاق على وجهها الصحيح بغير الفهم المسبق والواضح لطبيعة العلاقة بينها وبين العقل .

وكذلك أصاب « كانط » عندما اكد قضية الاستقلال الذاتى للأفراد ، وبنى هذا الاستقلال على دعامتين : أحداهما : عدم الانحياز لأى رأى أو مصلحة لاعتبارات شخصية أو دينية أو طبيقية . وثانيتهما احترام الأشخاص الذى يعتبر امتدادا لمبدأ عدم الانحياز . والواقع أنه بغير الاستقلال الذاتى لا يستقيم معنى الأخلاق على اى نحو من الأنحاء . فاستقلال الفرد فى الحكم على الأشياء ، واتخاذ القرارات والمبادىء ، وهو شرط أساسى لتحقق صفة العقل فيه . واذا لم تتحقق هذه الصفة أصبح كل حديث عن الأخلاق عبثا من العبث وهراء فى هراء ، لأن الانسان لا يمكن أن يتحدث مثلا عن أخلاقية العمل اذا كان صادرا عن حيوان أعجم . فشرط الحديث عن أخلاقية العمل أن يكون هناك تعقل مسبق لدوافعه وأهدافه ، أو لأسبابه ونتائجه .

وكل ما نستطيع أن نأخذه على « كانط » هو أنه جعل مقياس صحة العمل أو أخلاقيته المبدأ الذى يتم هذا العمل

---

(١) انظر كتاب « الأمر القاطع » «The Categorical imperative» لمؤلفه H. Paton طبعة ١٩٤٦ .

طبقا له ، بصرف النظر عن النتـائج التى يمـكن أن يؤدى اليها • فطالما أن الفرد يقوم بعمله طبقا لمبدأ أخلاقى فعمله هو بالضرورة والتبعية عمل أخلاقى حتى ولو كانت نتائجه غير ذلك • وهذا حق ، ولكنه ليس الحق كله •

هو حق لأن الانسان اذا قام بعمل ما طبقا لمبدأ سـليم فالغالب الأعم أن يتمخض هـذا العمـل عن نتائج بالمثـل سليمة • وحتى لو نتج عن القيام به بعض العواقب الوخيمة فلا يمكن أن يطعن ذلك فى أخلاقية العمـل طالما أن هـذه العواقب الوخيمة لم تكن مقصودة عند القيام بهذا العمل •

وهو ليس الحق كله « لأننا لا يمـكن ان نسقط نتائج العمل من الحسبان عند الحديث عن اخلاقية الاعمال فالذى يسقط النتائج من حسبانه هو الذى يعمل وفى نيته ان يعمل فى الفراغ ، او ان يعمل بلا هدف • فللناس مطالب تتعلق بمصالحهم ، ومادام «كانط» قد قال بأن تقويم هذه المصالح يجب أن يتم عـلى أسـاس التجرد او عـدم التحيز واحترام الاشخاص ، فكان من البـديهى بعـد ذلك أن يسـلم بقيمه المصلحة عند قياس أخلاقية الاعمال • ولكنه لم يفعل استنادا الى أن العمل طبقا لمبدأ سليم كفيل بتحقيق نتائج سليمة ، وهو استناد غير صحيح لا سيما وانه هـو نفسه يحدثنا عن «مملكة الغايات » أى عن المجتمع الانسانى الذى تتعدد فيـه المصالح والأهداف •

★★★

لم يبق أمامنا بعد هذا الا أن نعرض لنظرة النفعيين الى الأخلاق ، وهى النظرة التى نلمس فيهـا بشـكل واضـح ما افتقدناه عند « كانط » ، أى الحسـاب الدقيق لنتـائج الأفعال الانسانية •

فقد ذهب النفعيون Utilitarians الى أن الأعمال التى تحقق السعادة أعمال أخلاقيـة ، وأن تلك التى تجلب التعاسة أعمال غير أخلاقية •

فمقياس أخلاقية العمل هو السعادة والتعاسة ، فما حقق الأولى فهو الخير الحق ، وما جلب الثانية فهو الشرير الآثم. ومعنى ذلك أنهم يقيسون أخلاقية الأعمال بنتائجها وآثارها لا ببواعثها أو المبادىء التى تمت على أساسها كما هو الحال فى نظرية « كانط » . وفى ذلك يقول زعيم من أبرز زعماء هذه المدرسة وهو جون ستيوارت مل J. S. Mill « الاعمال صحيحة بمقدار ما تجنح الى تحقيق السعادة ، وخاطئة بمقدار ما تجنح الى تحقيق ما هو عكس السعادة » (١) .

وهنا لابد من أن يتبادر الى الذهن سؤال هام : لمن هذه السعادة ؟ للشخص الذى يقوم بالعمل ؟؟ أم للآخرين .. ؟؟ أو ترى له ولغيره فى نفس الوقت .. ؟

الواقع أن النفعية ليست ، كما يعتقد البعض ، قرينة للأنانية والاثره ، بل هى تحفل بسعادة الفرد وسعادة المجموع معا وان يكن احتفاؤها بسعادة المجموع يتفاوت فى الدرجة بين زعماء النفعية المختلفين .

ف « جيرمي بنتام «Jeremy Bentham» » يقول بأن الغاية من أى عمل هى تحقيق سعادة الفرد القائم به أولا ، وسعادة المجموع ثانيا . أى أن سعادة المجموع تأتى فى المرتبة الثانية بعد سعادة الفرد ، وعند التصادم بين الاثنتين ينتصر لسعادة الفرد على حساب سعادة المجموع .

بينما يرى « مل Mill » أن سعادة المجموع مفضلة على سعادة الفرد اذا حدث بينهما تناقض أو تصادم . وفى الحالات العادية حيث لا تتصادم هذه مع تلك فان مبدأ العدل التام بين المنافع المختلفة هو الذى يجب أن يسود .

أما هنرى سيدجويك Henry sidgwick فيحاول أن يوفق بين مثالية « كانط » المتطرفة التى تحفل بالحافز ولا تعبأ بالنتيجة وبين النفعية المسرفة التى تحفل بالنتيجة ولا تقيم وزنا للحافز . ولذلك نراه يقول بثلاثة مبادىء :

---

(١) راجع كتابه المسمى : « المذهب النفعى "Utilitarianism

المبدأ الأول هو مبدأ العدل بين المنافع المختلفة، والمبدأ الثانى هو مبدأ الأنانية وهو المبدأ الذى يرخص للفرد السعى لتحقيق سعادته الخاصة ، والمبدأ الثالث هو مبدأ الاريحية او حب الخير ومعناه ان الفرد لا يستطيع الدفاع عن مصلحته الشخصية ما لم يستطع البرهنة على ان ما هو فى صالحه هو فى نفس الوقت فى صالح غيره من الناس .

من ذلك نرى أن النفعية وان كانت تعنى الأنانية فى أحد معانيها الا أنها فى نهاية المطاف لا تغفل سعادة المجموع ومصلحته .

وقد يكون من الأوفق أن نجمل كلمتنا عن النفعية فى النقاط التالية :

اولا : ان النفعية تربط ماهية الحق بفكرة السعادة ، فكل ما هو محقق لها حق وخير بالتبعية والضرورة . وفى رأينا أن هذا خلط يمجه المنطق ، ويصرف عنه النظر السليم ، ولا سيما اذا أدركنا أن السعادة عند النفعيين من النوع الحسى ، أى أنها واللذة شىء واحد . فكأنهم يقولون أن كل ما يجلب للمرء سعادة حسية ، أى لذة ، فهو حق وخير ، وكل مالا يفعل ذلك فهو باطل وشر . ولا حاجة بنا الى القول بأن السعادة شىء غير اللذة الحسية ، وبأن اللذة الحسيه شىء غير المنفعة فالسعادة قد تكمن فى الفكرة أو فى الخاطر الطارىء ، ولكن اللذة الحسية تكمن فى الجسد وشهواته وبالمثل فانه ليس نافعا كل ما هو مجلب للذة .

فالمخترعات الحديثة ، مثلا « نافعة ولكنها لا تحقق اللذة أو حتى السعادة . وكذلك فان كثيرا من الأفعال التى تجلب اللذة ، كالجرى وراء نساء الآخرين مثلا لا تحقق نفعا . واذا سلمنا مع النفعيين بأن الحق مرتبط باللذة أفسدنا مفهوم الحق باعتباره مقياسا لأخلاقية القواعد والأعمال . ف

« الحق » فى حد ذاته ليس شيئا محسوسا ، أو نتيجة عملية بل هو معيار تقاس به القواعد والأعمال أو قسطاس توزن به المبادىء والأفكار (١) • ولو فرضنا جدلا مع النفعيين ان أخلاقيـة العمـل متعلقـة باللذة التى يحققها لظلت مع ذلك حاجتنا ماسة الى معيار أعلى وثابت نفاضل به بين لذة وأخرى• هذا المعيار هو « الحق » الذى يعلو فوق نتائج الأعمال جميعا ليصدر عليها الحكم فى نزاهة وتجرد •

ثانيا : اذا كان النفعيون يصرون عـلى ان السـعادة او اللذة هى الغاية العليا من اى عمل انسانى فان هذا لا يعفينا من ضرورة التسليم بان العمل اى عمل ، لا يمكن ان يؤدى الى هذه الغاية ، او اى غاية اخرى ما لم يتم وفقا لقـاعدة عامة ، والا جاء العمل اعتباطيا غير معروف النتائج • فنحن حين نصف اى عمل بانه صائب او خاطىء لا نعنى ببسـاطة الا انه مجرد تطبيق لقاعدة عامة تحدد ماهية الحق او الباطل• وعلى هدى هذه القاعدة العامة يتم العمل بغير ان نشترط فى كل حالة ضرورة النظر المدقق فيما عسى ان تكون النتيجة المترتبة عليه • و « مل » نفسه يعترف بهذه الحقيقة ، ولذلك نراه يقول بضرورة وجود مبادىء ثانوية فى الاخلاق تماثل مبادىء الطبقة الدنيا التى حدثنا عنها « كانط » فهو يرى أن السعادة هى الغاية العليا وأن هناك الى جانبهـا مبـادىء أخرى ثانوية • وأننا لا نحتكم الى النتائج فى ضوء الغـاية العليا الا فى حالة وجود تناقض أو تصارع بين هذه المبادىء الثانوية • ومعنى ذلك أن العمل يتم ، كما هو الحال عنـد « كانط » طبقا لمبدأ معين ، ولكن لما كانت هـذه المبـادىء كثيرة ، وأحيـانا متناقضـة فاننا ، وفى حالة وقوع هـذا التناقض ، نعمد الى حسمه بفحص نتائج العمل فى ضـوء الغاية العليا من أى عمل وهى تحقيق السعادة •

---

(١) اقرأ ر• هير R. Hare فى كتابه (لغة الأخلاقيات The language of morals ١٩٥٢ • الفصلين السابع والثامن •

ثالثا : وهذا يتادى بنا الى فحص أهمية « الحافز » فى أخلاقيات المدرسة المثالية التى يمثلها « كانط » ، والمدرسه النفعيه ولنختر « مل » ممثلا عنها . ف « كانط » يؤمن بأن اخلاقية العمل منوطة فقط بالباعث اليه ، وبالحوافز التى يتولد عنها ، فى حين ان « مل » يرى ان الحافز لا علاقه له بقياس اخلاقية العمل . فالنفعية والمثالية تقفان فى هذا الصدد على طرفى نقيض . ففى حين ان الثانية تعلق اهمية قصوى على الحوافز التى تبعث الأعمال بغير نظر الى نتائجها وعواقبها ، فان الأولى تسلط الضوء كله على النتائج فى الوقت الذى تلقى فيه بالحوافز الى الزاوية المظلمة كما يقولون . ولئن كانت المثالية تغالى مغالاة غير مأمونة العواقب باغفالها لأهمية النتيجة عند قياس أخلاقية العمل ، فان النفعية كذلك تسرف على نفسها اسرافا خطرا بوضع التأكيد كله على النتيجة دون الحافز . فليست النتائج دائما فيصلا مقبولا فى الحكم على أخلاقية العمل أو لا أخلاقيته . فكثير من الأعمال الأخلاقية ، ان جاز هذا التعبير ، يتحقق بغير قصد أو نية ، أو بضربة حظ كما يقال . وكذلك فان كثيرا من الأعمال اللا أخلاقية تقع بغير قصد وبغير نية ، كما يحدث فى حالات الجنون أو المشى أثناء النوم .

و «مل» يحاول تبرير حفاوته بالنتيجة دون الحافز مؤكدا أن المشاعر أو الحوافز لا يمكن أن تكون مقياسا صادقا لأخلاقية الأعمال . صحيح أن المشاعر الطيبة تتأدى بصاحبها فى النهاية الى القيام بأعمال طيبة ، أى أعمال أخلاقية ولكن هذا لا يكفى عند محاولة وضع مقاييس للأخلاق تصدق على كل حالة وفى كل آن . والسؤال الذى لابد من الاجابة عليه هو : هل القاعدة التى يتم العمل . طبقا لها أم النتيجة التى ينتمى اليها هذا العمل ، هى التى يجب أن تؤخذ فى الاعتبار عند محاولة وضع المقاييس الأخلاقية الصحيحة .. ؟؟ فمن المسلم به أن أى عمل منظم له بداية ونهاية . أما بدايته فهى

الفكرة التى اختمرت بها خطة القيام به فى حين أن النهاية هى النتيجه التى يتمخض عنها هذا العمل بعد تمامه · والمثاليون ، وعلى رأسهم « كانط » لن يقولوا ان البداية هى الأهم لأنها المنطلق الأساسى الذى تناط به النتائج فان حسن حسنت ، وان ساء ساءت · بيد أن النفعيين ، وفى مقدمتهم « مل » يجاهرون بأن كثيرا من الأعمال التى تنجز وفاقا لقواعد أخلاقية تؤدى الى نتائج ضارة بالنسبة للمجتمع لم تكن مقصودة عند القيام بهذه الأعمال ولم يكن من الممكن التكهن بها آنذاك فالحرية الشخصية مثلا مبدأ سليم ولكن كثيرا من الأعمال التى ترتكب باسمها تؤدى الى عواقب وخيمة والحرب التى تندلع دفاعا عن مبدأ أو مذهب معين تؤدى الى الجوع والفقر وسفك الدماء · فهل نأخذ فى اعتبارنا المبدأ الذى أعلنت الحرب على أساسه ، أم النتائج التى أدت اليها · ؟

فالنفعيون حين يؤكدون أهمية النتيجة يضعون فى الواقع معيارا صالحا ، على الأقل من وجهة نظرهم ، لقياس أخلاقية القواعد التى تتم بمقتضاها الأعمال · فالحرب مثلا شر مهما كانت الدوافع اليها · والحرية الشخصية شر اذا أدت الى نتائج سيئة ·· وهكذا ·

ومع تسليمنا بأهمية النتيجة عند قياس اخلاقية العمل الا أننا نحس بالحاجة الى ضرورة التنبيه الى المخاطر التى ينطوى عليها الضغط على أهمية النتيجة ضغطا يضع الثقل كله فى كفتها ولقد كانت المحصلة البديهية لهذا الضغط ان أصبح المعيار الوحيد لأخلاقية العمل هو الغاية التى تترتب على أدائه بغض الطرف عن الوسيلة التى يتم بها انجازه وهذا بالطبع اسراف غير محمود · فلو أننا حكمنا بالنتائج دون غيرها لجاز لنا أن نسلم بأن اعدام المجانين وذوى العاهات ، مثلا ، عمل نبيل لا لشىء الا لأنه محقق لخير المجتمع ككل حيث يكفيه مئونة الانفاق على من لا جدوى له من بقائهم ، ولجاز لنا كذلك ، وعلى نفس الأساس ، أن ننصح بقتل الشيوخ لافساح فرص العمل والحياة أمام الأجيال الشابة الصاعدة ·

والذي يؤدى الى هذه النتيجة الخطرة هو الخلط الواضح بين الغاية والوسيلة • فمن يبغ خير المجوع يجب عليه ان يسلك الى غايته الطيبة وسيلة بالمثل طيبة ولا يمكن أن تكون اخلاقية نتيجة تتحصل بوسيلة غير اخلاقية • فالتركيز على النتيجة وحدها مقياسا لأخلاقية العمل خطر ينبغى محاذرة التورط فيه لأنه هو نفسه يؤدى الى نتيجة خطرة هى اسقاط الوسيلة من الحسبان على مالها من أهمية بالغة فى ضبط أخلاقية الفعال •

رابعا : أشرنا آنفا الى بعض نواحى القصور فى مفهوم السعادة عند النفعيين • ويجدر بنا الآن أن نجلو ناحية أخرى نعتقد أنها قمينة بالاستقصاء وانعام النظر •

فالحقيقة أننا لو أمعنا النظر فى مفهوم السعادة لوجدنا أن النفعيين قد طاش سهمهم ، وجانبهم الصواب ، عندما عرفوا بأنها غاية الجهد البشرى التى تقاس بها أخلاقية الأعمال • فالسعادة فى رأينا ليست غاية وليست هدفا معلوم الطبيعة محدد الموقع ، نسعى اليه فى تفه فنصل اليه بسهوله ويسر • فنحن لا نستطيع ان نتصور ان السعادة كاعداد الطعام ، مثلا ، أو الحصول على وظيفة يتوقف التوصل اليها على تواجد اشياء بعينها متى وجدت بات تحققها اكيدا لا ريب فيه • فالانسان يصل الى غايته من أعداد الطعام باستحضار الملح والتوابل والخضروات وما الى ذلك ، كما يصل الى غايته فى الحصول على وظيفة باستيفاء شروط معينة ومعلومة • ولا كذلك السعادة • فليس لها ممهدات ثابتة تستبقها ، وتدل على أن الوصول اليها أكيد راسخ واذا قال النفعيون ان اللذة الحسية سعادة مؤكدة فانه يحق لنا أن نأخذهم بأقوالهم • فلو أن السعادة غاية ، أى نتيجة لشىء أو لعمل ، كما يقولون ، لتأكد لنا على الفور أن اللذة ليست سعادة على الاطلاق • فالطعام قد يعقبه مرض ، والنوم قد يترتب عليه وجوم وتراخ فى الأعصاب ، والعملية الجنسية

قد يليها أسف وندم • واذا قالوا ان نتيجة اللعب سعادة قلنا بل قد تكون كارثة ، فقد ينكسر قدم اللاعب اثناء الجرى ، وقد يسقط من فوق جواده فيدق عنقه • وهكذا ••• فالسعادة لا يمكن أن تكون نتيجة العمل أو غايته وانما هى شيء آخر ••• فما هو هذا الشيء •• ؟؟

ان السعادة احساس أو حالة نفسية لا يتوقف تحصيلها على نتيجة العمل الذى يقوم به المرء بل على النشاط أو المجهود الذى يبذله أثناء أدائه سواء كان هذا النشاط جسمانيا أو عقليا • فعملية تناول الطعام ، مثلا ، تسبب لذة ولكن نتيجتها قد تكون البؤس والتعاسة ، والمجهود الذى يبذله الانسان فى اللعب يعطيه احساسا بالسعادة ولكن اللعب قد ينتهى بحادث أليم ، وبعض الناس قد يجد لذة فى شتم الخصم وتوجيه العبارات المقذعة اليه ، ولكن نتيجة الشتم قد تكون الحبس أو الغرامة وليس فى أيهما ما يسعد ••• وأنت تجد سعادة حين تجلس الى مكتبك لتكتب قصة أو قصيدة ، ولكن نتيجة الكتابة قد لا تكون شيئا على الاطلاق • بل قد تكون كبتا وخيبة أمل حين لا تنشر القصة أو القصيدة ولا يطلع عليها أحد سواك أو حين تنشر فلا تلقى الا الاعراض والازدراء •••• وهكذا •

ومعنى ذلك أننا حتى لو سلمنا مع النفعيين بأن السعادة هى معيار أخلاقية العمل فلا يمكن أن نسلم بأن نتيجة العمل هى محك السعادة فيه ، ومن ثم فأنها لا يمكن أن تكون مقياسا لأخلاقيته • و « مل » نفسه يعترف بهذه الحقيقة حين يقول بأن النشاطات البشرية هى جزء من السعادة وليست وسيلة اليها ••• أى أن الانسان يحس بالسعادة من مجرد قيامه بالعمل لا من النتائج التى تترتب عليه •

والانسان الذى يحس بالسعادة فى القيام بعمل تنجم عنه تعاسته وضرره انسان غير حكيم أو غير عاقل لأنه يعمل

ما فيه ضرره ، أو ما هو معاكس لمصلحته واذن فنحن نرفض ما يقوله النفعيون من أن السعادة هى مقياس أخلاقية الأعمال لأننا نرفض أن نعتبر أخلاقيا عملا يتأدى بمن يقوم به الى اتعاس نفسه واتعاس الآخرين • وانما المقياس الصحيح للأخلاقية هو ، كما أسلفنا العقل والمصلحة ، فكل ما اتفق معهما فهو أخلاقى بلا مراء وكل ما شذ عنهما وناقض أحكامهما فهو ما ليس بالقطع كذلك •

نخلص من هذا العرض السريع لبعض المدارس الأخلاقية المختلفة الى ثلاث نتائج ظهرت متفرقة فى كتابات أصحاب هذه المدارس وان كان ظهورها فى حالة ناقصة أو مختلطة عرضة للمطاعن ، مفتوحة للمآخذ •

وأولى هذه النتائج أن القاعدة الخلقية تمتاز عن غيرها من القواعد بأنها دليل على **استقلال الفرد** • فالقاعدة لا تكون خلقية الا اذا قبلها الفرد بمحض اختياره وبناء على تمحيصه الذاتى وتفكيره الحر ، أى الا بعد أن يضعها الفرد موضع النقد والنظر فى ضوء مقاييس بذاتها • والقاعدة الخلقية بهذه المثابة ركن ركين فى النظام الديموقراطى الذى يقوم على أساس اعطاء الحرية للفرد ومنحه استقلاله الفكرى الكامل فى مقابل التزامه بمسئوليات وتبعات معينة حيال المجتمع الذى يعيش فيه •

وثانية هذه النتائج هى أن **المصلحة** هى المعيار الذى تقاس به القاعدة الخلقية شريطة أن يكون هذا المقياس محايدا فلا يغلب مطلبا على آخر لاعتبارات غير موضوعية • والمصلحة الجماعية التى تنتج عن هذا المقياس الذى يزيد المصالح المتفاوتة بعضها ضد بعض فى حيدة ونزاهة هى ما يسمى فى الفكر السياسى باسم الصالح العام أو الصالح المشترك •

وثالثتها انه لكى تتم الموازنة الدقيقة المحايدة بين المصالح المتناقضة لابد من استخدام العقل ، أى القدرة على التفكير المجرد ومعنى ذلك أن المصلحة والعقل هما فى الحقيقة المقياس الصادق لأخلاقية الأعمال كما قلنا فى مستهل هذا الفصل .

المحتـــويات

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٤٩٩٣ / ١٩٢٢

ISBN — 977 — 01 — 3066 — 4

لا اكتم القارىء اننى خططت هذه الصفحات وفى ذهنى فكرة اساسية وهى ان الحكم بغير اخلاق نوع من التحكم الذى لا ينتهى إلى خير ، وبالتالى فإن السياسة التى هى اداة الحكم ، والوسط الذى تنتقل عبره مبادئه إلى حيز التنفيذ ، لا يمكن أن تقوم على شعار أن الغاية تبرر الوسيلة ، وإنما لابد أن تكون هى الأخرى ملتزمة بقيمة اخلاقية عامة .

٣٦٠ قرشــا

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب